JOSÉ SÁNCHEZ PAREDES y MARCO CURATOLA PETROCCHI
Editores



LOS ROSTROS DE LA TIERRA ENCANTADA

Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo

Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

LOS ROSTROS DE LA TIERRA ENCANTADA
Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo
Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

JOSÉ SÁNCHEZ PAREDES
MARCO CURATOLA PETROCCHI
Editores

LOS ROSTROS DE LA TIERRA ENCANTADA

Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo

HOMENAJE A MANUEL MARZAL, S.J.



IFEA
Instituto Francés de Estudios Andinos
UMIFRE 17, CNRS / MAE



FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.
José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

De esta edición:
© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAE
Av. Arequipa 4500, Lima 18, Perú
Teléfono: (51 1) 447-6070
Fax: (51 1) 445-7650
postmaster@ifea.org.pe
www.ifeanet.org
Este volumen corresponde al tomo 304 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:
Fondo Editorial PUCP

Primera edición, junio de 2013
Tiraje: 600 ejemplares

ISBN: 978-612-4146-35-0
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-06874
Registro de Proyecto Editorial: 31501361300246

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Dedicado a Manuel Marzal Fuentes, S.J.

Índice

Tercera parte:
Evangelización y sincretismo religioso

INTRODUCCIÓN

José Sánchez Paredes
Pontificia Universidad Católica del Perú

Hemos titulado este libro homenaje a Manuel Marzal, S.J, *Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo*, parafraseando los títulos de dos de sus principales obras[1]. Para ello hemos intentado una difícil pero necesaria distinción entre el sacerdote, hombre de iglesia y amigo, y el antropólogo polémico y cuestionador. Tarea compleja, pues se trata de una persona que supo sabiamente armonizar todas esas distintas facetas en esa síntesis humana tan especial conocida por todos como el «padre Marzal». Sin menoscabo de las otras dimensiones de la vida de Manolo, como solíamos llamarlo, este libro es un tributo a la labor científica del antropólogo, etnohistoriador e indigenista. Como él mismo admitiera, una vida «es como un poliedro de muchas caras o una sinfonía de muchos temas [...] sobre todo si se trata de una personalidad rica», pero en la que «suele haber siempre una cara o un tema dominante» (Marzal, 1995). En Marzal el tema dominante en su vida fue la actividad intelectual, plasmada en su muy rica obra antropológica y en su labor pedagógica en el mundo académico peruano. No obstante, su amor al sacerdocio y a la Compañía de Jesús y, a través de ellos, a ese «Dios providencial» que mencionó en más de una de sus obras, Marzal fue sobre todo un intelectual, un científico lúcido, un apasionado por la verdad y un inagotable investigador de la religión, la cultura y la historia peruana y latinoamericana. Consecuente con esa síntesis de su doble condición de antropólogo y sacerdote, solía terminar sus libros científicos con un apéndice teológico pastoral, dejando constancia así de su doble compromiso.

Una primera evidencia del gran prestigio, aprecio y admiración que ganó el padre Marzal durante toda su vida en el Perú, fue la extraordinaria acogida

---

[1] *El rostro indio de Dios*, cuya primera edición apareció en Lima, en 1991 a través del Fondo Editorial de la PUCP y *Tierra encantada, tratado de antropología religiosa latinoamericana*, publicado en Lima en 2003 en coedición de Trotta y el Fondo Editorial de la PUCP.

que tuvo la convocatoria a participar en este libro de homenaje, por parte de tantos y tan prestigiosos académicos del Perú y el extranjero. Cada colaborador, desde su propio campo temático y disciplinario, ha contribuido al logro de este homenaje con importantes y originales reflexiones en torno a los principales temas que trabajó Manuel Marzal, S.J. En su conjunto, el libro reúne una gama muy amplia de trabajos que, *a priori*, podrían dar la impresión de diversidad y heterogeneidad temáticas. Esta diversidad, sin embargo, se estructura y organiza en el marco de dos amplios horizontes científicos: la antropología y la historia. Dentro de estos, los hilos conductores son la cultura religiosa popular, la población indígena, la labor evangelizadora de la Iglesia y la particular importancia del trabajo misionero de los jesuitas en la América indígena desde la colonia.

Empezamos el libro haciendo un reconocimiento a la vida del homenajeado, valorándola en la integridad de sus múltiples facetas, recogiendo testimonios que dan cuenta de su calidad como persona, sacerdote y científico. Si bien el objetivo del libro es valorar la producción científica de Marzal, sus aportes al conocimiento del Perú, su cultura religiosa y su pasado indígena, es también cierto que tras el antropólogo y científico hay además un hombre con las sensibilidades y matices propios de la existencia humana que, sin duda alguna, ayudan a entender al intelectual. En efecto, la bio-bibliografía que inicia esta obra nos introduce en esa dimensión muy personal de Marzal, que, naturalmente desconocida, refleja las raíces de su profundo amor por la cultura indígena y especialmente por sus protagonistas, a quienes consagró toda su obra y talento intelectual. Descubrir al indígena durante su periplo jesuítico por Latinoamérica constituyó para Marzal un verdadero proceso de «conversión» religiosa que lo llevó a dedicarles su vida.

La segunda parte del libro trata sobre lo que fue el tema fundacional de su carrera antropológica y ocupara largos años de estudio e investigación en Cusco y Puno: la religiosidad popular. Marzal fue uno de los pioneros del estudio antropológico moderno de la religión popular en el Perú: señaló temas, métodos y modos de entender la religión popular desde la perspectiva de sus protagonistas. Uno de sus principales aportes fue la interprestación de la religión desde una perspectiva cultural, en la línea de la concepción geertziana de la religión como sistema cultural; es decir, como una forma religiosa de ver el mundo y en torno de la cual los pueblos indígenas organizan el resto de su cultura. La religiosidad popular según Marzal no solo es una visión religiosa del mundo sino que actúa también como una espiritualidad, que es la que en definitiva constituye la peculiar forma de pertenencia popular a la Iglesia católica. El elemento central de dicha espiritualidad y que la configura y sostiene es la devoción por los santos. Por ello, en la perspectiva de Marzal, no se puede entender la religión del pueblo si no se entiende previamente esa devoción que está fuertemente adherida a sentimientos y emociones muy intensos que constituyen el corazón de la religión del pueblo.

Desde el particular enfoque e interpretación de cada uno, los trabajos realizados en la segunda parte del libro comprenden muchos de los aspectos de esa espiritualidad y visión religiosa del mundo propios de los sectores populares. Temas como el del movimiento de los israelitas del nuevo pacto universal, la figura de su mesías y líder carismático, el culto a las vírgenes y santos, las grandes peregrinaciones como la del *Qoyllur Riti*, las diversas expresiones de las creencias e imaginario religioso popular (aparecidos, condenados y demonios) son, entre otros, los aspectos de esa rica cultura religiosa popular que abordan los autores. En su conjunto, como distinguió el propio Marzal, se trata de esa dimensión más sincrónica del hecho religioso: una visión de cómo funciona, se organiza y se estructura el sistema religioso popular.

La tercera parte del libro, «Evangelización, labor misional y sincretismo religioso», está dedicada a la dimensión diacrónica del sistema religioso: su historia, proceso constitutivo y transformación. Marzal consideró esta visión histórica de la religión andina y popular como un complemento indispensable de un enfoque más descriptivo, sincrónico y funcional de la misma. De ese modo, pudo situar los casos específicos que estudió, las religiones de las comunidades quechuas de Cusco y Puno, en la perspectiva del proceso histórico en el cual se constituyeron. Es así que, más allá de las historias orales de los propios campesinos quechuas y aymaras, Marzal inició el exhaustivo y detallado estudio de un vasto volumen de fuentes documentales con las que dio forma a su versión de *La transformación religiosa peruana* (1983). Se trata de la versión histórica de un antropólogo sobre cómo fue el proceso por el cual la evangelización hispano colonial transformó la cultura religiosa indígena original para producir como resultado las actuales formas del catolicismo popular y religiones sincréticas en todo el sur andino peruano.

Como parte de esa dimensión histórica, Marzal, el jesuita, dedica una especial atención a las crónicas jesuíticas producidas en el marco de las diversas misiones de la Compañía de Jesús en la América indígena, tema sobre el que editó una voluminosa antología[2]. En un notable esfuerzo comparativo, Marzal estudió cuarenta crónicas producidas desde la llegada de los jesuitas al Brasil en 1549 hasta su expulsión de América entre 1759 y 1767, sobre el trabajo misional en las sociedades indígenas americanas y sobre las propias sociedades. El modelo misionológico reconstruido desde esta visión de conjunto de las crónicas es interpretado por Marzal como el intento jesuítico por realizar la utopía de una misión ideal para los indios, en medio de las contradicciones propias de un régimen colonial represivo; es decir, la construcción de la «utopía posible», cuyo paradigma más elocuente fueron las reducciones del Paraguay. En esta línea desarrollada por Marzal, una de las mayores virtudes de este libro es haber recogido diversos trabajos en los que sus autores abordan

---

2 Me refiero a su libro *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América Colonial* (1994).

diferentes aspectos del trabajo misional de los jesuitas entre los indios americanos durante la colonia. Es de particular interés en esta parte del libro el planteamiento que el historiador Jeffrey Klaiber, S.J., hace de los términos del debate en torno del carácter «utópico» de las misiones jesuíticas. Una de sus principales conclusiones es la constatación y confirmación de la particular vitalidad y del espíritu que animó a las misiones y las impulsó a seguir funcionando más allá de la expulsión de los jesuitas de América. Más que «utopías» o «simples refugios» para los indios, las misiones jesuíticas fueron comunidades que ofrecieron a los indios una necesaria protección frente a los propios españoles, además de las posibilidades de «prosperidad económica» y, sobre todo, «un sentido profundo de su propia identidad como indios y cristianos». Es igualmente importante, en esta línea del estudio y análisis de las crónicas jesuíticas, la contribución que Miguel León Portilla hace a propósito de «los cronistas misioneros jesuitas en la California mexicana». Por su parte, José del Rey, S.J., nos relata las vicisitudes del régimen colonial frente al problema de las pretensiones esclavistas de las naciones caribeñas sobre las demás poblaciones indígenas de la Orinoquia venezolana, así como el importante papel de la acción jesuítica de las misiones en dicho proceso. Y en la línea del impacto político de la presencia de la Compañía de Jesús en la Iglesia del Nuevo Mundo, José Benito examina el actuar de los jesuitas en relación con las bulas papales.

Esta tercera parte del libro está conformada, además, por otros muy interesantes trabajos sobre distintos aspectos vinculados a la misionología jesuítica y sus diversos modos de impacto entre las poblaciones indígenas y la sociedad colonial. Así, muy sucintamente referidos, en la perspectiva del aporte de las misiones jesuíticas al fomento, desarrollo y promoción del arte, la cultura, la ciencia y el conocimiento en la América indígena, son particularmente reveladores los trabajos de Gauvin Alexander Bailey sobre el arte visual en las misiones de Chiloé y de María Torales Pacheco sobre las iniciativas científicas de los jesuitas en la Nueva España. Podemos situar en esa misma línea general el aporte de Sandra Negro a la comprensión del papel de la misión jesuítica en la configuración de los patrones de asentamiento urbano en la Amazonía peruana.

Y en una perspectiva diferente pero igualmente importante sobre el desarrollo de la Iglesia en el Perú, Fernando Armas nos presenta «el difícil campo de las ideas y las tendencias estéticas, tomando como ejemplo la arquitectura de los templos, a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX» y las dificultades para adoptar las tendencias modernizadoras provenientes del Viejo Mundo. Scarlett O'Phelan, por su parte y desde la perspectiva de la estructura social virreinal, interpreta «las expresiones de religiosidad de un segmento de indios nobles del virreinato peruano a partir de sus testamentos». Estos, nos dice O'Phelan, ofrecen importante información sobre las costumbres religiosas, las advocaciones y devociones preferidas, así como de los múltiples elementos ceremoniales de los indios nobles durante la colonia.

De otro lado, ese enfoque histórico del proceso de transformación religiosa andina supuso también otro enfoque, menos histórico y más teórico pero igualmente importante en la visión diacrónica de la religiosidad andina peruana: el tema del sincretismo religioso (Marzal, 1985). Interesado en esa particular síntesis elaborada por el propio pueblo para constituir su sistema religioso y en el que tienen diversas formas de cabida y participación los elementos religiosos cristianos y autóctonos, Marzal compara tres conocidos sistemas religiosos muy representativos de dicho proceso: el de los quechuas del Cusco en Perú, de los mayas de Chiapas en México y de los afro bahianos en Brasil. Cauto en sus apreciaciones y consciente de la necesidad de más estudios históricos comparativos como los que inauguró en *La transformación religiosa peruana* (1988), Marzal propone, a modo de hipótesis, una formulación del sincretismo que espera sea la base de una teoría general del mismo. Así, en palabras de Marzal, el sincretismo sería:

> La formación, a partir de dos sistemas religiosos, de otro nuevo, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la interacción dialéctica de los dos sistemas en contacto. El resultado de esa interacción… será, ya la persistencia de determinados elementos con su misma forma y significado, ya su pérdida total, ya la síntesis de otros elementos […] ya […] la reinterpretación de otros elementos (2002, pp. 198-199).

Esta ha sido otra de las importantes contribuciones de Marzal a la antropología de la religión peruana y latinoamericana y no podía, como tema, estar ausente en este libro. La de Marzal, sobre el sincretismo, fue una contribución provocadora y polémica, y ha suscitado muy finos debates sobre los fenómenos religiosos implicados, como los que mantuvo con su colega y amigo Manuel Gutiérrez Estévez —quien expone en este homenaje algunas de sus posturas sobre el tema—, además de las importantes apreciaciones que sobre el sincretismo en México realiza otro de sus frecuentes interlocutores, el antropólogo José Luis Gonzales. Por su parte, Pedro Guibovich Pérez estudia una de las manifestaciones más importantes de la pedagogía jesuita colonial: el teatro escolar. Los jesuitas emplearon el teatro como un medio de evangelización, una expresión de los logros de sus estudiantes y una forma de propaganda institucional. Guibovich analiza las muchas veces fastuosas representaciones teatrales llevadas a cabo en Lima con ocasión del recibimiento de los virreyes en los siglos XVI y XVII.

La cuarta parte de este trabajo, «Ética, teología y pastoral», está dedicada, entre otros temas, a aspectos que, siendo importantes en la visión de conjunto que Marzal tuvo de su condición de antropólogo y sacerdote, no fueron igualmente desarrollados por él. En parte porque fueron temas que, en general, aún son poco abordados por las ciencias sociales y particularmente por la antropología —como es el caso de la ética, la moral y otros afines—; pero en parte también a que se dedicó

más a la antropología y menos a la reflexión teológica y la actividad pastoral. Sin embargo, el influjo de Marzal, transmitiendo su preocupación por estos temas, se ve reflejado en las contribuciones de Luis Mujica y de Antonio Jumpa sobre las relaciones entre ética y antropología, y sobre el sistema ético-religioso de los Testigos de Jehová, respectivamente. En relación con el papel que los valores tienen en la orientación de la conducta de los peruanos, Catalina Romero analiza el papel de la familia, la religión, la solidaridad y el amor al prójimo, entre otros aspectos, en la configuración de lo que ella interpreta como «la permanencia del encanto» en tierras latinoamericanas. Finalmente y en la perspectiva de los estudios teológicos durante la colonia, Josep-Ignasi Saranyana describe el contexto en que se produjo la reflexión teológica, su enseñanza y la creación de centros especializados en Nueva Granada por parte de dominicos, jesuitas, agustinos y franciscanos.

Termina el libro con una quinta sección dedicada a la arqueología y la religión prehispánica: elocuente cierre de este homenaje a Marzal con los aportes de tres destacados estudiosos de nuestro pasado, los arqueólogos Peter Kaulicke, Krzysztof Makowski y el etnohistoriador Marco Curatola Petrocchi. Mientras que Peter Kaulicke nos proporciona una valiosa y muy interesante información acerca de la religión pre-formativa de los Andes, Makowski, con su habitual prolijidad, nos introduce en el mundo sobrenatural, la iconografía textil y el poder político-religioso de la sociedad Tiahuanaco. Finalmente, Marco Curatola, a modo de colofón, se pregunta si Pachacamac y otros grandes santuarios de la época inca constituyeron verdaderos oráculos, similares a los del mundo griego antiguo, como Delfos y Dodona. Al respecto, Curatola nos brinda precisos elementos de comparación, continuando así una novedosa línea de investigación sobre este tema.

Culminar este libro en homenaje al padre Marzal ha sido un esfuerzo muy grande por parte de sus editores, pero que bien ha valido el tiempo, el trabajo y la dedicación puestos en la compilación de los artículos. No ha sido fácil su realización. Este libro ha debido sortear numerosos imponderables que motivaron su prolongada culminación. Superados estos imponderables, nos satisface plenamente haber compartido esfuerzos con nuestros colaboradores, todos ellos investigadores de reconocida trayectoria en el mundo académico y científico del Perú, Latinoamérica, Europa y los Estados Unidos, y haber podido dirigir la edición de trabajos de tan prolija erudición. Consideramos, por ello, que el presente libro es un verdadero aporte al desarrollo de la antropología, la historia, la misionología, entre otros campos, y en los temas que han sido aquí abordados. Creemos que es un digno homenaje a quien hizo tanto por el conocimiento y comprensión de las poblaciones indígenas, sus culturas y sus transformaciones en el Perú actual y del cual, sin duda alguna, el padre Marzal estaría satisfecho, orgulloso y agradecido. Es imperativo dejar constancia de la dedicación y puntualidad

de los autores en hacernos llegar sus colaboraciones y en la prontitud para resolver nuestras consultas de edición. A todos ellos, nuestros sentimientos más intensos por su paciente espera, por su confianza siempre reiterada pero, sobre todo, por contribuir a mantener viva la memoria, aportes y talentos de Manuel Marzal, S.J., en su compromiso con el hombre, con la ciencia y con la Iglesia a la que perteneció en la orden de la Compañía de Jesús.

No podemos concluir esta introducción sin agradecer a quienes han hecho posible la culminación de este libro, especialmente a todos los colegas y amigos que insistentemente no dejaron de indagar por el término de la edición. Esta no hubiera sido posible sin la eficiente participación de Javier Flores en la prolija revisión y corrección de estilo, así como en la verificación de las fuentes utilizadas en más de la mitad de los trabajos aquí publicados. Al departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, al actual jefe de departamento, el doctor Aldo Panfichi, así como a sus antecesores, Gonzalo Portocarrero, Patricia Ruiz Bravo y Juan Ansion debemos también nuestra gratitud por su apoyo constante para la promoción y culminación de esta obra. Igualmente debemos nuestro reconocimiento al Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en la persona de su directora, Patricia Arévalo, quien personalmente y con mucha diligencia y paciencia atendió nuestras reiteradas revisiones del texto original. De igual modo, debemos agradecer al Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA, por su generosa contribución al impulso inicial de esta obra. Y finalmente a doña Ana María Marzal Fuentes, hermana del padre Marzal, quien compartió entusiastamente con nosotros algunos pasajes inéditos de la vida de su hermano en Olivenza, su tierra natal en España, permitiéndonos conocer parte de ese mundo personal en el que se empieza a construir la figura y persona del padre Marzal. Ella, muy gentilmente, nos proporcionó un importante material fotográfico de su álbum familiar.

Primera parte:
Su vida, su obra, sus amigos

MANUEL M. MARZAL, S.J.
VIDA, PASIÓN Y OBRA DE UN ANTROPÓLOGO PERUANISTA (BIO-BIBLIOGRAFÍA)

José Sánchez Paredes
Pontificia Universidad Católica del Perú

> *Una biografía es como un poliedro de muchas caras o una sinfonía de muchos temas, por la complejidad que encierra siempre una vida humana. Sobre todo si es la biografía de una personalidad rica, que tuvo que representar un papel importante en el teatro de la vida.*
>
> Manuel Marzal, *José de Acosta*, p. 5.

La persona de Manuel Marzal, S.J., su memoria y su figura son tan vastas que difícilmente podrá hacérseles verdadera justicia con tan solo unas líneas biográficas y de recuento de su productiva obra antropológica y pastoral. Sin embargo, para quienes han tenido una experiencia parcial, probablemente tan solo limitada a algún aspecto de su prolífica obra, las líneas que aquí se presentan serán sin duda un importante acercamiento a las diferentes dimensiones y facetas de la vida de tan prestigiado sacerdote, peruanista y maestro universitario. Su expresión serena, su andar lento, su palabra reflexiva y su sonrisa siempre apacible contrastaron con una vida muy intensa, llena de experiencias y de emociones humanas, de trabajo arduo y disciplinado, en medio de la agitación propia del investigador y viajero incansable. Esa serenidad en su rostro con la que transmitía seguridad, afecto y mucho más, contrasta también con ciertos episodios límites en su vida —extremadamente trágicos— que le tocó sufrir y de los que supo salir siempre airoso, con una energía y vitalidad pocas veces vistas juntas en una sola persona.

Manuel Marzal, hijo de don Fernando Marzal Macedo y de doña Isabel Fuentes, nació el 27 de octubre de 1931 en Olivenza, un pequeño y muy antiguo pueblo de abolengo medieval ubicado en Badajoz, España, muy cerca de la frontera con Portugal. Solía jactarse de su origen extremeño y no hubo ninguna ocasión en que anduviera por alguna razón académica en Europa, sin que dejara de visitar a su querido pueblo y su familia. Español de nacimiento, adquirió la nacionalidad

peruana en 1960 porque «no podía ser jesuita en el Perú sin ser peruano»; aunque, a juzgar por su profundo amor por el Perú y su gente, Marzal se consideró peruano desde que llegó a América por primera vez en 1951.

Nacido en el seno de una familia profundamente católica, Manolo, el penúltimo de ocho hermanos, reconoció siempre la poderosa influencia espiritual que su madre ejerció sobre su vocación religiosa, que lo llevó muy joven, con dieciocho años de edad, a ingresar en la Compañía de Jesús, en la Casa de Aranjuez, en Madrid, el 19 de setiembre de 1949. Marzal poco habló de su infancia, pero lo poco que recordó y compartió fueron episodios anecdóticos llenos de gracia, buen humor y también de intensa emoción que, sin duda, fueron significativos en el desarrollo de su vocación y vida posterior. No obstante haber transcurrido parte de esa infancia durante los aciagos años de la guerra civil española, Manuel Marzal vivió una niñez feliz al lado de su familia en su Olivenza natal. Cuando le tocó venir al Perú, estando aún en el noviciado jesuita, era todavía menor de edad a los 18 años, razón por la cual se dirigió a la casa paterna a «pedirle permiso» a su padre para viajar a América. Él estaba muy seriamente enfermo. Luego de escuchar hablar a Manuel, su padre le respondió que la gloria de Dios había que buscarla en cualquier parte y si tenía que buscarla en el Perú, «pues adelante […] despidámonos ahora porque ya no nos volveremos a ver, nos volveremos a encontrar en el Cielo […]». En efecto, don Fernando Marzal falleció cuando Manuel se encontraba en Lima haciendo sus estudios de humanidades y ya no se volvieron a encontrar.

Su gran espíritu misionero empezó a forjarse desde muy joven en la Compañía de Jesús y así, desde el 15 de junio de 1951, fija al Perú como el lugar en el que habría de desarrollar su vida de apostolado. Ese mismo año, sin más dilación y por decisión de su superior de entonces, el padre Felipe MacGregor, S.J., Manuel Marzal empieza su sólida formación jesuítica con los estudios de Humanidades en el Instituto de Humanidades Clásicas de Jesuitas de Lima, los que se prolongaron hasta 1954. Sus estudios de filosofía, también a instancias del padre MacGregor, los completó en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, en Quito, entre 1954 y 1957. Y, cerrando el círculo fundamental de formación jesuítica, en 1961 se trasladó al Instituto Teológico de Jesuitas en México, D.F., en donde realizó sus estudios de teología, los que culminó en 1964. Un año antes, el 26 de octubre de 1963, Manuel Marzal fue ordenado en México como sacerdote jesuita. Fue justamente en México en donde decidió estudiar antropología en la Universidad Iberoamericana, donde inició sus estudios en 1965.

Él mismo, haciendo un balance de su trayectoria en el Perú, nos confiesa que «a pesar de las angustias de la condición humana, he sido muy feliz». Las siguientes páginas pretenden ser un atisbo en el mundo interior y público de Manuel Marzal, que nos permitan comprender el porqué de esta felicidad que nunca dejó de proclamar. Felicidad que, sin duda alguna, se asentó sobre su profunda fe cristiana

y su vocación jesuita, su amor por los más pobres y discriminados del mundo en que le tocó vivir y a los que dedicó su vida y talentos y, desde luego, sobre la inmensa multitud de amigos y seres queridos que forjó a lo largo de su vida. Tesoros todos ellos de inapreciable valor para el sacerdote, el antropólogo y el hombre que, al fin y al cabo como todos, vivió, sufrió y amó intensamente a la vida y a sus protagonistas: los seres humanos. Sea este el comienzo de una búsqueda más intensa de la extraordinaria riqueza que encierra para la antropología peruana y latinoamericana la vida y obra de Manuel Marzal, el sacerdote jesuita y antropólogo.

En Ecuador: el religioso español descubre al indio americano

Ya desde sus años de filosofía en Ecuador, fue definiendo su vocación antropológica a raíz de sus primeros contactos con las poblaciones indígenas de los alrededores de Quito. Una primera reflexión sistemática acerca de las poblaciones indígenas, que lo llevó a decidirse finalmente por la antropología, fue su tesis del filosofado titulada «El problema del indio del Ecuador desde la ética social de la Iglesia». Este hecho, tan significativo en su experiencia humana, habría de marcar profundamente su sensibilidad por el «otro», indígena y mestizo, expresándola objetivamente en su gran afecto y pasión por las culturas indígenas de estas tres naciones en las que se hizo latinoamericano. En el Perú empezó a establecer contactos con los indígenas, los que profundizó en Ecuador, donde definió su vocación antropológica, estudiando después la disciplina en México para ponerla finalmente en práctica en el Perú.

El contacto y descubrimiento que Marzal hizo muy joven de los indígenas fue una experiencia que, sin duda, impactó profundamente en su espíritu religioso, lleno de inquietudes sociales. Como él mismo expresara en sus notas de diario durante sus primeras experiencias con los indígenas ecuatorianos, su primera percepción de ellos fue la de «una realidad dolorosa», percepción que se basaba «en el deseo de resolver este problema para el bien del Ecuador y de la Iglesia». Así, Marzal se preguntó «¿Quién es el indio?»:

> […] empecemos por definirlo […] Hay varios criterios: indumentaria, lengua, sangre, cultura, etc. Según se aplique uno u otro de estos criterios, serán indios los que conservan sus trajes típicos, los que hablan quechua, los que tienen la piel bronceada, los que conservan las antiguas costumbres indígenas, etc. Desde el punto de vista social el criterio más acertado parece el racial-cultural. Por lo tanto hay que llamar indio no solo al que históricamente conocemos por tal, sino a todos los que culturalmente viven como él, aunque lleven en sus venas algunas gotas de sangre blanca (Marzal, 1957, p.1).

En esta primera visión del indio recién descubierto, Marzal reveló aquellos rasgos que encontró reñidos con el espíritu y la tradición cristiana. Refiriéndose a algunos de los indios ecuatorianos, decía en 1957:

> […] con los que parece más difícil toda acción redentora son los puruguaes […] Un solo mal ejemplo dan los indios a sus hijos: todos los días de fiesta aparecen en la puerta de la casucha el padre, y a veces también la madre, borrachos. En el hogar indígena hay ordinariamente paz y cariño. Los esposos están juntos en todas partes: en casa, en el campo, en los viajes, en el mercado, en las fiestas. La mujer debe ante todo cuidar de su marido. Le lleva la comida al lugar de trabajo, vela horas y horas al marido borracho, tumbado quizás en el camino […] se deja golpear por su esposo borracho, y si alguien la defiende, es ella la primera en rechazar la defensa. En una palabra, sufre una velada esclavitud […]. Con todo la familia indígena conserva moralmente toda su belleza […]. El adulterio y la prostitución casi se desconocen. Los divorcios son rarísimos. Para la sociedad indígena la infidelidad conyugal es intolerable, y al que se permite sus libertades en este punto se les hace el vacío (loc. cit.).

Se trata, en un principio, de la visión que el religioso y misionero tiene de los indios, preocupado por su conversión y evangelización; visión que gradualmente habría de madurar y matizar hasta poder percibir a través de ella el «rostro indio de Dios». Así, crítica y autocríticamente identifica algunos rasgos del catolicismo popular andino abrazado por los indios, con su idiosincrasia, tanto indígena como clerical:

> En el campo religioso el indio sigue siendo católico […] Pero […] Actualmente la instrucción religiosa [escolar] sigue siendo un grave problema […] Tampoco recibe siempre el indio la instrucción en la Iglesia, pues cuando va a ella los domingos a misa […] tienen que oír la predicación en castellano […] y aunque la entienden [deficientemente] tal predicación resulta insuficiente. La recepción de los sacramentos es otro problema […] No obstante esta falta de instrucción y todas las consecuentes supersticiones, el indio sigue unido a la Iglesia por su profundo espíritu religioso y por su gran bondad natural. Tiene una verdadera veneración hacia el sacerdote. Casi no conoce más pecados que la borrachera, el robo y la mentira. Tiene un sentido providencialista de la vida, que le lleva a atribuir todo a Dios… [y sobre los curas se] nos habló de un sacerdote que cobró 600 sucres por una misa solemne. Con todo… [los abusos del clero] son una excepción (Marzal, 1957, p. 4).

No cabe duda que estos primeros contactos le permitieron a Marzal descubrir el «rostro humano del indio», un rostro sufriente, dolorosamente impactante para quien, formado en una tradición occidental, la realidad sobrepasaba cualquier imagen idealizada de aquello que conocía solo a través de sus lecturas. Podríamos decir que esta etapa de la vida de Marzal en Latinoamérica y en la Compañía de Jesús fue crucial en la configuración de una vocación antropológica fundada en el deseo de conocer mejor y más diáfanamente al indio americano y de hacer, al mismo tiempo, más humano su rostro ensombrecido por la pobreza, la humillación moral y los abusos que descubrió «cara a cara» en su contacto con él en los pueblos andinos.

> El nivel de vida del indio es infrahumano. De suyo el nivel de vida ecuatoriano es ya muy bajo […] La vivienda no es mucho mejor que la comida […] En la casa indígena hay incomodidad, hay suciedad, hay promiscuidad espantosa […] Consecuencia lógica de este nivel infrahumano son las enfermedades […] y los altos índices de mortalidad […] Más doloroso que el problema económico del indio de hacienda es muchas veces su problema psicológico. El indio vive todavía bajo un régimen poco menos que feudal; se le trata muchas veces a puntapiés. Una anécdota que es todo un símbolo. Hace unos meses, en una hacienda del Chimborazo, marcaron con hierro candente a dos indios por creerlos autores de un robo de ganado (Marzal, 1957, p. 3).

Y así continúa Marzal descubriendo ese «rostro humano» del indio que le permite confrontar su formación religiosa e intelectual con la necesidad de comprender una realidad que se le muestra interpelante. Es un descubrimiento y, acaso, un mea culpa histórico y cultural el que se revela en el modo como Marzal habla de ese indio y de su realidad, con cierto sentimiento de responsabilidad por dicha situación:

> El indio, como las demás razas, tiene cualidades y defectos. Por desgracia hemos subrayado demasiado los segundos —también es falso que tenga solo virtudes, como pretenden ciertos indigenistas que se ponen a poetizar sobre el Incario—, quizá para justificar ante nuestra conciencia ese orillamiento sistemático. El indio de hoy sufre un grave complejo de inferioridad ante el blanco y el mestizo. Muchos años de explotaciones y desprecio han sido sin duda la causa de este complejo… [pero] es falso que el indio no quiera progresar, en el fondo tiene verdadera hambre de cultura y bienestar […] Otra gran sombra es el alcoholismo. Es la gran tragedia del indio. El indio bebe mucho […] lleva bebiendo mucho hace varios siglos […] Ahora mismo, mientras escribo, tarde de domingo de carnaval, cruzan junto a mi ventana indios borrachos (Marzal, 1957, p. 5).

Llegar a conocer y a comprender este «rostro humano» del indio era, para Marzal el religioso, condición indispensable para, desde una perspectiva antropológica, contribuir a redignificarlo mostrando todo el valor de su cultura religiosa. La obra de Marzal refleja este largo proceso en el que, a medida que se va compenetrando en el corazón de la cultura indígena y su mundo religioso, va al mismo tiempo transformando él también su visión inicialmente apasionada de la realidad del indio, para mostrarnos a un indígena digno de su cultura, de su religión y de pasado. Parte de este proceso de descubrimiento de los valores humanos de los indios nos lo muestra el propio Marzal en sus reflexiones:

> Al lado de estas sombras hay grandes luces. El indio tiene un gran amor al trabajo, […] y un gran apego a la tierra. Todos los levantamientos indígenas han llevado en el fondo una reivindicación agraria. La mayor aspiración del indio es llegar a ser propietario, y una vez que lo ha conseguido no se desprende de su parcela por nada del mundo […] es que los siglos han creado una comunión espiritual

entre la tierra y el indio […] Su sentido del honor es también muy notable. El indio es sensibilísimo al aprecio y al cariño. Esa apatía ante las injurias que se le achaca, se debe a su impotencia. Hoy por hoy no le queda más remedio que aguantarse. Su moral matrimonial intachable, su tensa defensa de los pleitos, su rumbo en las fiestas religiosas y otros muchos hechos de su vida se explican por esta fuerza del prestigio. Por último en el indio es extraordinario el espíritu de solidaridad. Concibe la vida mucho más en función de los demás que nosotros. La construcción de su casa, las fiestas religiosas, las fiestas familiares, el trabajo en el campo, todo lo hace el indio en colaboración. Él no puede estar solo (Marzal, 1957, p. 5).

Buscando al indio en los socavones mineros

Después de culminar sus estudios de filosofía en 1957, Marzal retorna al Perú, en donde permanecerá hasta 1961, año en que inicia los estudios de teología en México. Este periodo en el Perú será también, como el anterior en Ecuador, un tiempo de maduración en su relación con la población indígena y en los objetivos de tal encuentro. Para 1958, Marzal ya había descubierto y conocido la realidad indígena y ahora tratará de profundizarla desde esa doble perspectiva, religiosa y antropológica, que comenzaba a constituir. Aunque su propósito en esta etapa de su formación era fundamentalmente religioso y pastoral, la vocación antropológica era un hecho, tanto por el tipo de problemas que se planteaba ante su aproximación a los indígenas, como por el tipo de técnicas empleado: el cuestionario, la entrevista en profundidad, la biografía religiosa, la observación participante y el diario de campo. Gracias a este último podemos tener hoy un cuadro de estas primeras etapas de quien habría de llegar a ser tan ejemplar antropólogo de la religión. En su afán por seguir conociendo la realidad indígena, se dirigió a cuanto lugar ofrecía posibilidades de tomar contacto con ella, inclusive en los socavones de las minas más profundas en los Andes. Su primera experiencia «minera» fue con la Compañía Puquio-Cocha, sociedad minera que tenía explotaciones en Morococha; ahí desplegó parte de sus primeras jornadas misioneras que tenían un doble propósito: pastoral y de estudio social. En realidad eran jornadas cortas que duraban unos pocos días o semanas, pero que fueron vividas muy intensamente en lo religioso, en lo social y en lo emocional:

> Hacía tiempo que el P. Repullés y yo proyectábamos un contacto con el indio peruano, para comenzar a estudiar de cerca sus problemas. Como en el Perú el indígena trabaja en la minería o en la agricultura, habría que visitar alguna mina y luego alguna comunidad. Hechas las debidas gestiones con… la sociedad en Morococha, nos lanzamos a la aventura. La comunidad la elegiríamos sobre la marcha en el Valle del Mantaro, pues en dicho valle no tendríamos la muralla del quechua […] pero sí la altura exigió su tributo y el P. Marzal paso una horita que no es para describirla […] Al atardecer […] establecimos nuestros primeros

> contactos. Invitamos a unos niños para el catecismo de la santa misión, charlamos con unos muchachos jóvenes y entramos en un par de casas. Todos nos recibieron con el cariño con que acá se recibe siempre a los padrecitos (Marzal, 1958, p. 4).

Marzal iría perfilando una peculiar cualidad antropológica en estas jornadas de búsqueda del alma cultural y social de los indígenas: su gran capacidad descriptiva y de transmisión vivencial de lo observado. Más allá de una simple habilidad de redacción, antes de ser antropólogo profesional, el joven Marzal se muestra como un experimentado etnógrafo que expresa en su trabajo lo que Malinowski pedía de los antropólogos de campo: ver y sentir la realidad del indígena desde el propio punto de vista del nativo. Y, a su modo, con su solo entrenamiento empírico, con más entusiasmo e intuición que con sólidas y sistemáticas bases metodológicas y científicas, Marzal siente profundamente lo que observa y escribe lo que siente frente a la realidad indígena. Acaso esto podría interpretarse como un toque de subjetividad implícito, casi exprofeso, en la etnografía de Marzal, lo que la convertiría en un factor «distorsionador» de la realidad observada. Sin embargo, aun cuando, en efecto, sus primeros relatos están cargados de emoción y sensibilidad, los trabajos de su madurez reflejarán más adelante su gran capacidad de tomar distancia de la realidad sin dejar de ser parte de la misma. Este fue, sin duda, uno de los rasgos más notables del sacerdote antropólogo: ser un acucioso observador científico que no dio concesiones a los prejuicios ni a valoraciones subjetivas de la realidad, sin dejar de ser, al mismo tiempo, un sacerdote intensamente comprometido con esa misma realidad. Pero este espíritu científico probablemente no habría dado sus frutos años después, si es que el joven Marzal no hubiese sentido tan intensamente, como parte suya, la realidad de los indios cuyas religiones intentó comprender. Así, su inicial espíritu religioso y su sentido apasionamiento descriptivo fueron los tributos que el novel misionero jesuita, aprendiz de antropólogo, tuvo que ofrecer en su etapa formativa de científico social:

> Y continuamos nuestro trabajo de ingenieros durante todo el día… El cuadro que contemplamos entonces es bastante tétrico. Dos hombres morenos, con su bola de coca y la cara llena de barro producido por el polvo y el agua, débilmente iluminados por sus linternas, en medio del ruido infernal de la perforadora, encarcelados en una galería estrechísima y a menudo en pendiente que puede venirse abajo y sepultarlos para siempre… ¡Realmente es dura la vida del minero! Es verdad que a mitad del trabajo se sientan un rato para chacchar su coca o echar un cigarro. Y es verdad que… es un trabajo agotador y son muy pocos los que dedican a él toda su vida. Cuando se oyó la señal de terminación del trabajo, salimos a la superficie […] (Marzal, 1958, p. 3).

Dentro de las muchas habilidades que tuvo para describir las situaciones observadas, Marzal destacó, entre otras, por su aguda percepción de los rasgos distintivos de las personalidades de sus informantes, de sus mundos subjetivos

y de sus dimensiones emocionales. Aun cuando estas son cualidades exhibidas por muchos antropólogos, en el caso de Marzal fue gravitante, sin duda, su profunda vocación humana y religiosa y la motivación pastoral por acercarse a los indígenas, por conocer su mundo interior y dirigirse a ellos desde sus propias categorías culturales y humanas. Esta actitud antropológica primordial, de predisposición y de acercamiento hacia el «otro», estuvo sólidamente forjada en Marzal desde muy temprano, durante su experiencia de formación religiosa. Su trabajo misional por las diferentes zonas rurales que recorrió, con fines pastorales y de estudio, fue su mejor entrenamiento, no solo para el ejercicio antropológico cultural, sino también para el conocimiento de la psicología humana, propia y ajena:

> Al querer conversar, encontramos de todo: un gran grupo de gente muy tratable que nos habla de su vida, responde a nuestras preguntas y sigue nuestras bromas; y unos pocos herméticos, que enseguida fueron a chacchar su coca al mismo lugar de trabajo [...] Por la tarde, cuando estábamos preparando nuestros sermones, vinieron a llamarnos para bautizar a un niño enfermo. Y el P. Marzal, con cierta emoción, dejó caer por primera vez en su vida el agua regeneradora sobre la frente del indiecito. Y enseguida comenzamos las visitas a las familias. En todas partes el mismo cariño hacia los padrecitos y el mismo cuadro desolador de pobreza y abandono (Marzal, 1958, p. 5).

Nuevamente, la condición especialísima de religioso jesuita en formación, con su impronta de disciplina, desprendimiento, sacrificio y austeridad, fueron también parte de ese entrenamiento antropológico «informal» que le ayudó a formar parte de lo observado y de lo estudiado, a sentir como propia la realidad de ese «otro» indígena con el que ya estaba plenamente identificado. Así, en tanto le fue posible, no solo buscó sino que exigió siempre vivir, allí en donde estuvo, en condiciones similares a las de la gente a la que fue a buscar y a servir pastoralmente:

> En el primer día en Morococha más que obreros habíamos sido ingenieros... por eso, al día siguiente en el desayuno le dijimos al Ing. Alvarado, que ya estaba bien de turismo y que queríamos bajar a la mina para trabajar como mineros. Es verdad que con solo bajar nos habíamos apuntado un poroto... Pero lo importante era trabajar como mineros. Al menos un par de días. No para ganarse al obrero, pues en el Perú el obrero está ganado y lo que exige ante todo del sacerdote es atención religiosa, sino para conocer de cerca su vida, comprender mejor sus problemas y amarle más de verdad... Al atardecer intentamos nuestros primeros pinitos. Bien enfundados en chompas, fuimos a dar una vuelta por los campamentos mineros... Enseguida establecimos los primeros contactos. Invitamos a unos niños para el catecismo de la santa misión, charlamos con unos muchachos jóvenes y entramos en un par de casas. Todos nos recibieron con el cariño con que acá se recibe siempre a los padrecitos... Al regresar a nuestro alojamiento... A nosotros nos habían instalado nada menos que en el cuarto del Ing. Brazzini.

Había estufa eléctrica, baño, ducha caliente. Nos pareció un poco hiriente al espíritu social de nuestra aventura y prometimos solemnemente que al día siguiente nos iríamos a vivir a los campamentos mineros (Marzal, 1958, p. 1).

Fundamental también en su forja como religioso, y posteriormente como antropólogo, fue ese espíritu aventurero con el que inició siempre sus jornadas misioneras; deseo de aventura que surgió de un espíritu joven, con metas muy precisas y que tenía por delante toda la riqueza humana por explorar de un mundo cultural recién descubierto. Ese espíritu viajero y de aventura lo acompañaría durante toda su vida. Cierto es que su agenda de viajes estuvo sumamente recargada hasta pocas semanas antes de su fallecimiento, como cierto es también que casi fue necesario ocultársela para que no siguiera organizando más viajes. Misionero y viajero, religioso y antropólogo, Marzal transitó por el Perú y Latinoamérica en la gran aventura de explorar el alma religiosa de los pueblos indígenas, para traducírnosla en su lenguaje cultural más sencillo. Llegar, ver, sentir y partir, pero finalmente partiendo sin irse: tal fue el contenido antropológico y cristiano de su transitar por tierras americanas.

Después de hacer nuestras maletas vamos a devolver nuestros trajes de minero con cierta nostalgia y pidiéndole expresamente al bodeguero que los guarde bien, pues pensamos volver... Y llegó la hora de seguir nuestro viaje. Despedida efusiva y agradecida a los ingenieros, a los franciscanos y a toda la buena gente del pueblo, al que enseguida se le coge tanto cariño. En Ticlio, la estación de ferrocarril más alta del mundo, tomamos el tren para Huancayo. Como la mayoría de los viajeros vienen de Lima, el soroche está haciendo su agosto y el vagón de segunda que atravesamos parece un ejército en retirada. Nosotros, en cambio, tan frescos. Lo que hace el estar aclimatado (Marzal, 1958).

[13 de enero de 1961]. La aventura comenzó ayer. Nos había dicho el Ingº Alvarado, el mismo que me facilitó mi visita a la mina de Morococha durante una semana en marzo del 58, que para poder hacer algo a más de cinco mil metros de altura, convenía que nos aclimatáramos antes. Para eso deberíamos pasar la noche en la planta, en Tamboraque, a unos tres mil metros. Salimos de Betania después del almuerzo. La camioneta de casa nos llevó hasta las afueras de Chosica y allí comenzamos el auto-stop, en criollo tirar dedo. Aguantamos negativas de los primeros camiones. Daba la triste coincidencia que todos los choferes que venían en dirección contraria saludaban muy amablemente a los tres padrecitos caminantes, pero todos los que subían como nosotros no nos daban bola. Por fin una carcocha de ómnibus nos jaló hasta Cocachacra. Desde allí un camión, lleno de porongos de leche, nos llevó hasta Surco, donde enseguida nos recogió otro camión para dejarnos en la puerta de la planta. Realmente Dios nos ayudó. Habíamos llegado al km. 100 y eran solo las cuatro y cuarto. Además desde la caja del camión gozamos más de la grandeza del paisaje y también... nos mojamos mejor, cuando comenzó a llover (Marzal, 1961, p. 1).

Con su inicial preocupación pastoral por acercarse al indio, Marzal fue percibiendo las manifestaciones del universo simbólico de su cultura y las observó, escuchó y registró para luego evaluarlas desde su perspectiva religiosa, pero sin condenarlas ni satanizarlas, como dejando abiertas las puertas a la duda, la curiosidad y al deseo de desvelar los misterios de tan extrañas creencias. Sin duda, en esta etapa de su formación, aún más religiosa que antropológica, Marzal se mantuvo atento a estas manifestaciones del alma campesina:

> En la puerta de la planta un obrero nos cuenta el suceso del día. Un camión de la mina se había desbarrancado aquella misma mañana al salir de San Mateo. Murieron en el acto el chofer y su acompañante y sus cadáveres terriblemente mutilados se los había llevado el río, que venía enormemente crecido por las lluvias de la cordillera. Realmente era un mal presentimiento. Yo recuerdo que pocos días antes de mi otra visita a las minas [en Morococha] un minero se había caído —o lo habían tirado— al pique y había llegado al último nivel, a quinientos metros de profundidad, con el cuerpo roto. Es el tributo anual de sangre de estos hombres de casco, soldados de la guerra con los Andes (Marzal, 1961).

> Ellos [los mineros] no salen nunca de la mina para almorzar, pues perderían mucho tiempo, sino que se instalan en las respectivas estaciones del pique, y allí comen y charlan durante una hora. En la jaula bajan enseguida los almuerzos en sendos portaviandas, que las mujeres de los mineros han traído hasta la bocamina. Las mujeres nunca bajan a la mina. Las pocas veces que han bajado han ocurrido desgracias, y los mineros, con esas abstracciones ingenuas que son la base de sus supersticiones, han acabado diciendo que traen mala suerte y no quieren que vuelvan a bajar (Marzal, 1958).

Un misionero jesuita con perspectiva social

Una vez descubierta la realidad indígena, esta se convierte, para Marzal, en un objetivo vital de todos sus proyectos, apostolado y trabajo profesional. Antes de que se sintieran por toda América los ecos del influjo transformador que impulsó el Concilio Vaticano II, en 1957 Manuel Marzal, el aún estudiante de filosofía en Ecuador, de modo intuitivo pero decidido, impulsó la indagación de tipo histórico y sociológico sobre la cultura indígena en apoyo del trabajo pastoral. ¿Sería importante y serviría de algo enviar encuestas a los párrocos para recoger materiales de primera mano? ¿Sería más seguro ir y visitarlos uno a uno? ¿Había algún medio completo para resolver el problema indígena? ¿Cómo debían considerarse las fiestas religiosas de los indios? Estas y otras cuestiones se plantearon e inclusive se propiciaron encuentros personales con obispos para interrogarlos acerca de tales problemas. Todo dato era importante en el propósito de trabajar con las poblaciones indígenas: «Las [madres religiosas] lauritas nos atienden con la amabilidad de siempre.

Nos proporcionan el censo de la población, el diario de la misión y demás material. También nos enseñan toda la obra y responden a nuestras infinitas preguntas. Y todavía nos queda tiempo para visitar las casas y charlar con la gente [de Salasaca en una] investigación relámpago» (Marzal, 1964, p. 5).

Similar preocupación muestra también durante su permanencia en el Perú, antes de ir a México a estudiar teología. Sus viajes de misión por diversos lugares de la sierra tuvieron en parte ese trasfondo indagador acerca de la realidad indígena. Así, por ejemplo, durante su misión por las minas de Morococha en 1958, al encontrarse con otros religiosos franciscanos en similar labor, refiere que:

> Les propusimos el plan del P. Durand de recoger en las misiones rurales… fichas sobre el estado religioso-social de las distintas agrupaciones indígenas para enviarlas al futuro Instituto Indigenista de la Iglesia, y les pareció muy bien… Por la tarde [del segundo día], comenzamos a visitar a las familias. Como no llevamos un cuestionario adaptado y concreto, enseguida me doy cuenta que desde el punto de vista científico vamos a sacar muy poco. Al menos nos sirve para… orientarnos en la composición del cuestionario que luego utilizaríamos en las visitas del domingo.
>
> […] [De regreso ya] en Huancayo nos dirigimos al palacio episcopal para proponerle a Monseñor Valdivia nuestro plan. Nos recibe con inmenso cariño y nos indica que el sitio más a propósito es Chupaca… [al día siguiente] A las diez de la mañana ya estábamos en Chupaca. El párroco, Monseñor Zarapura, no estaba en casa… Nosotros aprovechamos para echarle un vistazo al pueblo… Al fin llega Monseñor. Le exponemos nuestro plan y nos indica que un sitio bueno para lo que pretendemos es Marcatuna. Él mismo nos llevará en su carro después de almorzar. Nosotros podemos dar una misión relámpago y al mismo tiempo podemos investigar la situación religioso-social de la comunidad (Marzal, 1958, p. 1).

De lo observado hasta aquí en el itinerario religioso recorrido por el padre Marzal en Latinoamérica, una cosa es indiscutiblemente clara: su total conciencia y sentido de responsabilidad por el tipo de trabajo y de opción de vida religiosa y pastoral, asumida como miembro de la Compañía de Jesús. No bastaba únicamente, para sentir cumplida su labor de misionero jesuita, el estar con la población indígena, administrarle los sacramentos y celebrarle la liturgia. Era indispensable conocer bien a esta población, desde sus propias categorías sociales y culturales, desde su historia y sus costumbres, pero sobre todo desde sus más profundas y sentidas necesidades materiales, humanas y religiosas. Marzal no fue, en el campo de la labor sacerdotal, un religioso que simplemente hizo su trabajo; fue siempre más allá de lo que era suficiente para sentir cumplido su deber en lo que hacía. Solía decir que «al que más se le ha dado, más se le debe exigir que devuelva», expresando con ello que todo el tiempo, esfuerzo, recursos materiales, económicos y humanos invertidos en su formación jesuítica debían expresarse en un trabajo suyo que fuera considerado como muy productivo y de mucho beneficio para la gente

con la que trabajaba. En este aspecto, el padre Marzal era, en el buen sentido de la expresión, un sacerdote insatisfecho, pues sentía que podía dar y producir más de lo que realmente daba y producía en su trabajo pastoral con las poblaciones indígenas. Ese sentimiento de sincera y autentica insatisfacción y de afán por dar cada vez más de sí a los demás se expresó, en el marco de su vocación antropológica, en una especial sensibilidad social al momento de realizar su trabajo pastoral. En un principio, durante su etapa de formación religiosa, fue esto fundamentalmente una sensibilidad social, muy bien dirigida por la intuición y excelente preparación de quien habría de desarrollar una clara vocación científica por el hombre, su cultura y su religión. Ya antropólogo, esa sensibilidad y perspectiva social se transformaron en una bien definida vocación de servicio, cuidadosa y científicamente planificada para contribuir a la promoción humana de la población indígena. Podría decirse de su apostolado que fue no solo pastoral sino también intelectual y social, por todas las contribuciones efectuadas desde estas perspectivas.

Como ya se ha podido mostrar, el apostolado de Marzal como misionero jesuita se nutrió de esa «realidad dolorosa» en que vivía el indio en las zonas de su trabajo pastoral. No cesó de expresar cuán sentida era para él esa realidad y cuánto le impactaba. Como miembro de la Iglesia, cada aspecto de su relación con la población indígena fue cuidadosamente pensado en función de su propia realidad, procurando que las acciones a realizar respondieran realmente a sus necesidades. Marzal fue una viva expresión del principio que históricamente ha animado el accionar de la Compañía de Jesús en el mundo indígena, en la perspectiva de la inculturación del evangelio. Su visión y accionar pastoral, su forma de evangelizar se nutren de la propia realidad a la que pretende acercarse, valiéndose de ella para hacer su mensaje más «creíble» entre los indígenas: «La tarea es difícil… predicar el evangelio a un pueblo no es colocarlo al lado de la masa presentado en formas extrañas, sino hundirlo en ella. Encarnarlo en el espíritu y mentalidad de cada pueblo. También de nuestros pueblos indígenas. Porque […] no hay redención sin encarnación» (Marzal, 1964, p. 17).

Desde el punto de vista de su condición de sacerdote de la Iglesia, mucho de su trabajo científico e intelectual en torno del indigenismo, la cultura y las costumbres de los pueblos, tuvo en el fondo esa intención última de contribuir a lograr una inculturación del mensaje cristiano, de contribuir a mostrarles a los indígenas «el rostro indio de Dios», de «encarnar» el mensaje evangélico. Manuel Marzal, el antropólogo social, nos legó una obra muy rica en el conocimiento y análisis de esta cultura indígena, de sus transformaciones y permanencias, y con ello ofreció un invaluable aporte al desarrollo de las ciencias sociales en el Perú y Latinoamérica. Pero también, Manuel Marzal, S.J., el sacerdote jesuita, se valió de todo este inmenso caudal de conocimiento de nuestras culturas, de su historia, de sus religiones y de sus sentimientos y devociones más profundas,

para descubrir al mundo cristiano esos rostros culturales tan diversos del Dios universal. No solo nos descubrió «el rostro indio de Dios», también nos descubrió su rostro mestizo, su rostro de emigrante, su rostro negro, su rostro de minero y hasta su rostro burgués de clase media. Podemos pensar pues, con justificada razón, que Marzal se hizo antropólogo social porque sentía que así perfeccionaría su perspectiva social, más allá de una mera sensibilidad, para hacerla un instrumento útil, a la Iglesia y a la ciencia.

Entonces, para entender a Marzal, el antropólogo e historiador, hay que situarlo en su dimensión de sacerdote jesuita que inició su recorrido cultural por tierras americanas con una temprana sensibilidad social, la que iría madurando en el camino. Sensibilidad o perspectiva social, lo cierto es que sus raíces más primarias de ese amor por los indígenas que jamás ocultó, las podemos encontrar en ese impacto desconcertante, doloroso, cuestionador que la realidad indígena le causó desde un principio y que Marzal supo expresar también con cierto lirismo:

> No hace mucho tiempo tuve la oportunidad de visitar el templo de un poblado indígena muy poco aculturado. El templo de San Juan Chamula, entre los indios zotziles de Chiapas. El espectáculo se me grabó profundamente… [y] puede ser un símbolo del problema que vamos a estudiar… En mis visitas a otras zonas indígenas de la república —a los tarahumaras de Chihuahua o a los otomíes del Mezquital, a los tarascos de Michoacán o los mazatecos de Oaxaca, a los zeltales de Chiapas o a los nahuatls de la Sierra de Puebla— nunca encontré algo tan impresionante, pero siempre me llamó la atención la pasividad con que nuestro indígena asistía a las ceremonias litúrgicas. Y no por falta de buena voluntad. Todos conocemos su gran bondad natural. Allí estaban ellos. La mayoría con muchas horas encima de caminar a pie. Porque querían cumplir con su tata Dios. Y sin embargo, distantes. Espectadores de un drama, que parecían no entender en absoluto. Casi con la misma extrañeza con que asistieron aquella primera mañana de pascua de resurrección mexicana, de 1519, los gobernadores del gran Moctezuma (Marzal, 1964, pp. 1-2).

Con esta preocupación por entender la realidad indígena desde ella misma, Marzal reconoció las limitaciones del etnocentrismo implícito y explícito de muchas de las experiencias de evangelización y cristianización de la población indígena, que se constituían así más bien en «barreras entre ellos y su Dios». Para Marzal era importante hacer de la liturgia, por ejemplo, un elemento que expresase la relación con Dios en términos de la propia cultura indígena:

> Sin duda el problema [de la liturgia] es complejo. Complejo porque la situación actual es la herencia de una serie de factores negativos que nos legó el pasado… Pero prescindamos ahora de esa complejidad para desentrañar el corazón del problema. Nuestra liturgia no está adaptada al indígena. Veamos que se debe hacer —luego esperemos el momento oportuno para ponerlo en práctica. No somos la divina providencia pero contamos con ella (Marzal, 1964, p. 2).

El padre Marzal perteneció a una generación de religiosos que desarrollaron su vocación y empezaron a formarse religiosamente, en el marco histórico de una Iglesia española atravesada por las consecuencias políticas y sociales de la guerra civil. Ello, no obstante la formación religiosa recibida en diferentes lugares de Latinoamérica, parte de la cual la realizó en el contexto del Concilio Vaticano II —con toda su impronta renovadora—, creó en él un espíritu abierto a los conocimientos y a la crítica pero, sobre todo, muy sensible a los problemas sociales. Justamente llegó al Perú a comienzos de la década de 1950, época en la que ya se percibían aires renovadores en la Iglesia peruana. Son cambios de mentalidad en el clero y en el laicado que, aunque lentos y limitados a pequeños grupos urbanos ilustrados, constituyeron parte de la avanzada de la modernización de la Iglesia en el Perú (Klaiber, 1988, p. 285). Marzal realizó sus estudios de Humanidades en Lima (1951-1954) en este contexto, completó su formación entre esta década y la de 1960 y se ordenó finalmente en 1963, viviendo muy de cerca todo el proceso del Concilio. En consecuencia, se puede decir que si bien el padre Marzal perteneció a la generación anterior al Vaticano II, se nutrió sin embargo de su espíritu de crítica, autocrítica, cambio y modernización de su accionar pastoral frente al mundo. Con razón Marzal, recién ordenado sacerdote, quedó complacido con «esos vientos renovadores del Vaticano II»:

> Gracias a Dios, el Vaticano II nos ha abierto el camino. En una de las dos constituciones aprobadas en el segundo periodo de sesiones del concilio, hay unos párrafos que dan la solución teórica a nuestro problema [de la adaptación de la liturgia]… En la constitución sobre liturgia y bajo el título normas para adaptar la liturgia a la mentalidad y tradiciones de los pueblos, se soluciona el problema que nos ocupa (Marzal, 1964, p. 2).

Como sacerdote con perspectiva social y vocación antropológica, su preocupación por que la Iglesia respetase las diferencias culturales en temas tales como la liturgia, no fue solo para los pueblos de cultura no occidental sino también para las sociedades occidentales, modernas y con desarrollos culturales homogéneos. Por eso destacó con muchísimo interés y entusiasmo todas las normas emanadas del concilio, orientadas a lograr las variaciones y adaptaciones efectivas de la liturgia en función de la diversidad cultural; cambios que también eran extensibles a los sacramentos, los sacramentales, las procesiones, la lengua litúrgica, la música sagrada, el arte sagrado, etcétera. Y con mucha objetividad, claridad y seguridad, manifiesta que:

> Lo primero que hace falta para adaptar la liturgia al indio es conocer al indio. Y no al indio ideal, sino al indio de hoy. Con todas sus luces y sombras. Con todos sus traumas, fruto doloroso de su pasado histórico. Es claro que lograr tal conocimiento es sumamente difícil y requeriría un estudio a fondo. Por eso nos contentaremos [aquí] con… [s]eñalar los campos que deben investigar a conciencia los que vayan a realizar la adaptación. Y creemos que tal adaptación debe hacerse en una triple dimensión: a) psicológica, b) social y c) religiosa (Marzal, 1964, p. 10).

Desde estas consideraciones no cabe duda, como ya lo hicimos notar, que gran parte de la obra de Marzal, en antropología de la religión, tuvo un importante y significativo impulso en todas estas posibilidades que el concilio le abrió, para el estudio y la investigación de la cultura religiosa de los pueblos latinoamericanos. Con ello contribuía al logro de los objetivos del Concilio en esta parte del mundo y a los objetivos de la antropología social y cultural.

Su paso por México: de teólogo y misionero a antropólogo indigenista

En 1961, Manuel Marzal se traslada al Instituto Teológico de Jesuitas en México, D.F., para realizar sus estudios de teología, los que se prolongaron hasta octubre de 1964. Al año siguiente retornó a México para estudiar antropología social en la Universidad Iberoamericana, concretando así una de sus principales aspiraciones forjadas en sus años de formación jesuítica en Ecuador y Perú. Su permanencia en México tuvo una triple importancia. Desde el punto de vista de su formación religiosa, ella representa la culminación de su formación jesuítica, llegando a ordenarse como sacerdote el 26 de octubre de 1963, justamente en este país. Sin embargo, recién al año siguiente, en 1964, obtuvo el título de Licenciado en Teología en el Colegio Máximo Cristo Rey de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. Desde el punto de vista de su obra antropológica, su etapa «mexicana» constituye el inicio formal, académico e institucional de su formación como antropólogo social, así como de su prolífica producción intelectual. Por último, desde un punto de vista más humano, México fue para Marzal su primer «Alfa y Omega», su primera «muerte y resurrección», su «primera estación», debido a un trágico accidente automovilístico que lo dejó en estado de coma por varios días, al borde de la muerte, y del que fue el único sobreviviente. Sin duda este suceso límite en su vida marcó profundamente su trayectoria posterior; ya que solía decir, recordando el hecho, que no era aún su hora pues todavía le quedaba mucho por escribir.

Su carrera como antropólogo la inició a los 34 años, en 1965, cuando ingresó a la Universidad Iberoamericana de México para seguir el flamante programa de Maestría en Antropología social que se había inaugurado en esta casa de estudios. Trajinado ya en la acción misionera como pastor jesuita entre los indígenas de varios países latinoamericanos, doctorado en filosofía y con muchos proyectos en ciernes, el padre Marzal llegó a México con el claro propósito de aprender de la importante tradición indigenista de este país, que ya conocía parcialmente, para aplicarla en sus planes para el Perú:

> Mis planes eran aprovechar la experiencia mexicana en programas de antropología aplicada. El indigenismo nacido en Pátzcuaro estaba en plena vigencia, aunque pronto se oyeron serios cuestionamientos en nombre del etnocidio y de la autonomía de los pueblos indios, y México seguía exportando indigenismo

> al continente. Yo había visitado algunos programas indigenistas en mis cuatro años de teología en el Colegio Máximo de Cristo Rey de San Ángel (que para el México oficial era el Instituto Libre de Filosofía). Pero quería conocer mejor la experiencia de México y hacer una maestría intensiva para fundar en el Perú un centro de investigación y promoción de la población andina. Dicho centro era un viejo anhelo de mis años en Ecuador, compartido con compañeros de este país y de Bolivia. En Ecuador había tenido mi primer contacto profundo con los indios, desde que llegue en 1951 de la España natal, y había hecho mi tesis sobre el problema indígena ecuatoriano a la luz de la doctrina social de la Iglesia (Marzal, 1995b).

No obstante ciertas limitaciones académicas que Marzal encontró en la recién estrenada maestría en antropología de la «Ibero», lo que más le entusiasmó de tal programa fue su «clara consigna de ir al campo». Gran parte de la maestría estaba organizada sobre el trabajo de campo en zonas indígenas, así como la investigación y evaluación de problemas vinculados a su promoción y desarrollo. Destaca como un hecho muy especial de su experiencia en la Iberoamericana, que la gran mayoría de los estudiantes de su promoción eran mujeres, muy inteligentes y con una gran «sensibilidad social no esperada por su procedencia burguesa» (Marzal, 1995b). Justamente fueron ellas las que lo apoyaron decididamente en la investigación para su tesis sobre los otomíes del mezquital. Es importante hacer notar que más que por una antropología intelectual, su mayor interés era por la antropología aplicada. Como vimos anteriormente sus experiencias, tanto de descubrimiento del indio, de exploración de su espiritualidad profunda, como de su acompañamiento pastoral en Ecuador, México y Perú, significaron para Marzal un desgarro en su visión humana y religiosa de la realidad indígena; pero al mismo tiempo, el deseo de ayudar a revertir tal realidad de pobreza, sufrimiento y discriminación ancestrales. Por eso, desde sus primeros años de humanidades y filosofía hasta sus años de teología y de antropología social, el padre Marzal: «Vivía y soñaba con una América Latina solidaria y consciente de su riqueza cultural. Estaba convencido de que la Fe que hace la justicia tenía que seguir siendo, como lo fue en algunos tiempos y sociedades amerindias, base de ese mundo encantado que [...] supo recoger en sus obras» (Rodríguez Arana, 2005).

En la Iberoamericana tuvo como maestros a muy destacados antropólogos conocidos hoy en las ciencias sociales por sus aportes y publicaciones en diversos campos. Felipe Pardinas, Guillermo Bonfil Batalla, Ángel Palerm, Jorge López Moctezuma son, entre otros, algunos de los nombres que Marzal solía recordar con mucho aprecio, tanto en lo intelectual como en lo humano. De todos ellos, el que sin duda ocupó siempre un especialísimo lugar en su lista de afectos lejanos fue el nombre de Ángel Palerm, su maestro universitario, director de tesis y amigo entrañable. Con Palerm, Marzal mantuvo prolongadas conversaciones

acerca de diversos temas, especialmente de aquellos que fueron posteriormente algunos de los centros principales de su reflexión y producción antropológica: indigenismo e historia de la antropología. Palerm tuvo una muy nutrida e importante producción antropológica acerca del indigenismo en México que, de suyo, proporciona elementos para considerar ese tema en el Perú y al que Marzal recurrió asiduamente como fuente muy especial:

> Es bien sabido que una respuesta sobre México es, al menos, una pregunta sobre Perú. Este presupuesto es indudablemente valido, cuando se trata del México prehispánico, colonial o indígena moderno, aunque en otros aspectos los caminos de ambos países pueden ser muy diferentes. Y así los trabajos de Palerm sobre ejido y obras hidráulicas en Mesoamérica… son una pregunta abierta a nuestros arqueólogos y etnohistoriadores, que estudian el nacimiento y evolución de las sociedades indígenas costeñas, en las que el factor riego es tan importante por la sed eterna de la costa peruana, o de las sociedades andinas, en las que el riego parece ser tan significativo como la ecología vertical para explicar la alta densidad y el nivel de civilización de las mismas. Pero hay otros trabajos de Palerm que no solo pueden inspirar, sino que son ya un aporte real a la comprensión de los problemas antropológicos peruanos; me refiero sobre todo a su volumen de Historia de etnología: los precursores… y a su producción en torno a la polémica del indigenismo de los años setenta, en la que son dos hitos importantes el Encuentro sobre Indigenismo, que Palerm organizó en la Universidad Iberoamericana en 1970, y el prólogo a la edición preparada por él de Aguirre Beltrán: obra polémica [1976] (Marzal, 1990a).

En algunos aspectos de su obra, se puede considerar a Marzal como un muy original continuador de algunas de las propuestas y temas antropológicos planteados por Palerm, cuyos problemas y derroteros fueron pioneramente abiertos por él en México. Hombre de ciencias, pero religioso y humano finalmente, Marzal cultivó muy cercana relación con Palerm, reconociéndole póstumamente sus méritos por su tan valioso patrimonio intelectual, al que habría de sumar el suyo propio en muchas de sus obras. Tal reconocimiento Marzal lo hizo patente en su obra ya citada, *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*, «que he dedicado precisamente a la memoria de Ángel Palerm, maestro y amigo, porque reconozco que ha inspirado muchas de sus páginas y porque, al terminarlo, estaba bajo el doloroso impacto de la prematura muerte de Ángel» (Marzal, 1990a).

El padre Marzal llegó a México con proyectos muy definidos acerca de qué hacer en relación con los indígenas peruanos; cómo y con qué estrategias, es lo que habría de establecer y desarrollar en la Universidad Iberoamericana (UIA). El tema del indigenismo y de la promoción y desarrollo de los pueblos indígenas, el de la antropología de la religión y el de la historia de la antropología, son algunas de las líneas de trabajo maestras que definió en sus años de antropología en México. Representativo del interés y descubrimiento en México de esos campos

de investigación antropológica que habría de desarrollar más adelante, son algunos de sus tempranos trabajos realizados como estudiante de la UIA, así como su tesis de Maestro en Antropología Social. En la UIA, el Padre Marzal percibió muy claramente la importancia histórica, cultural y política de la visión conjunta de México y Perú, los dos pilares de la formación de la cultura iberoamericana en el Nuevo Mundo. Como acabamos de ver, esa visión conjunta de ambos países fue crucial para desarrollar su interés indigenista por el Perú, bajo el aliento de Ángel Palerm. En una brevísima monografía de estudiante, Marzal (1966b) estableció una de las bases de su propia visión conjunta de ambos países, comparándolos sistemáticamente en cuanto a sus semejanzas y sus diferencias. No obstante reconocer que hay, en efecto, un notable paralelo entre ambos países, sobre todo en lo indígena y colonial, afirmó, sin embargo, que «se ha exagerado el paralelismo. México no es el Perú». Se trata de un análisis más histórico de los respectivos procesos iniciales pero que, en su formación académica, fue de suma importancia para construir e internalizar esa relación efectiva que le permitiría analizar —en términos del indigenismo mexicano— los problemas de la población india del Perú. A dicha monografía estudiantil le habrían de seguir otras cada vez más específicas, acerca de los temas vinculados al desarrollo y la promoción indígenas (Marzal, 1967), con lo que fue consolidando su vocación indigenista.

Un aspecto muy importante de este proceso seguido por Marzal en su búsqueda de las herramientas para alentar la promoción de la población indígena en el Perú, fue su tesis de maestría en antropología (Marzal, 1968). En esa visión de conjunto que tuvo de las realidades de los dos países, su tesis fue un intento de ver los resultados de la aplicación, en México, de proyectos oficiales de desarrollo indígena. Con tan definidos propósitos con que llegó a estudiar antropología en México, era para Marzal muy importante tener estos elementos de referencia que le sirvieran de punto de partida para cualquier ensayo similar en el Perú; era sobre todo importante conocer las dificultades que dichos proyectos suponen:

> El presente trabajo es, ante todo, un intento de evaluación de la labor realizada por el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM) a la luz de la antropología social. El Patrimonio trabaja entre los otomíes del Mezquital hace más de quince años. Desde finales de 1951 en que fue creado por el Presidente Alemán. Una evaluación de un proyecto gubernamental de desarrollo indígena tiene muchas dificultades. Y prueba de ello es que casi ninguno de los proyectos de desarrollo en las zonas indígenas de México ha sido evaluado hasta la fecha. O al menos no se han publicado en libros, ni en revistas científicas dichas evaluaciones (Marzal, 1968, p. I).

Marzal deploraba el no haber tenido, de parte de la institución encargada del proyecto, toda la ayuda e información que hubiese contribuido a hacer una evaluación más completa y exhaustiva del mismo. Estas dificultades provienen del

hecho de haberse tratado de un proyecto político sometido a críticas desde diferentes frentes, lo cual limitó la capacidad de acceso de Marzal a datos importantes. No obstante estas dificultades, sin duda fue importante para él aprender a conocer los detalles de un proyecto de desarrollo, cómo ejecutarlo, cómo evaluarlo y cómo plantearse las preguntas adecuadas para el análisis del mismo.

De este sumario sobre parte de lo actuado por Marzal en México, podemos decir en definitiva que la previsión, la claridad de objetivos y el cultivo sistemático de los medios para lograrlos fueron los rasgos que, desde un punto de vista formativo, caracterizaron al padre Marzal en la Escuela de Antropología de la Universidad Iberoamericana.

Sin embargo, no obstante sentirse muy satisfecho con lo estudiado en la UIA en lo que a formación de una perspectiva indigenista se refiere, una de las cosas que Marzal deploró de esos años en México fue el no haber seguido un solo curso de antropología de la religión, nota curiosa en quien tuvo en este uno de sus más importantes campos de investigación y reflexión. Por eso, decía, «he debido aprenderla sobre la marcha». En realidad, este fue uno de los campos que también empezó a definir formalmente en sus años en México. Llegó a la UIA con un gran bagaje de conocimientos y experiencias en religión popular, cuya visión de conjunto empezó a sistematizar a la luz de la formación recibida. Felizmente, las condiciones bajo las cuales desarrolló su labor sacerdotal y profesional en el Perú fueron las más óptimas para constituirse, prácticamente, en un autodidacta de la antropología religiosa. Suplió con su riquísima experiencia empírica en la cultura religiosa latinoamericana, así como con lo estudiado en torno del indigenismo en México, la ausencia formal en su currículo académico de cursos sobre antropología religiosa. Una muestra de este proceso de formalización y sistematización objetivas de los datos sobre religión popular que fue operando Marzal en la UIA, es un bien logrado trabajo estudiantil publicado en una revista de la universidad (Marzal, 1966a). Dicho trabajo se basó en la obra *Los hijos de Sánchez*, de Oscar Lewis. En él, Marzal hace notar que, no obstante la riqueza de datos religiosos aparecidos en la obra, como parte de la cultura de la pobreza, el antropólogo norteamericano no había sistematizado ni relevado suficientemente tan importante componente de la cultura del pueblo. El propósito fue «reanalizar el material de Lewis para descubrir en él los rasgos típicos de la religiosidad de la pobreza». Aunque el trabajo no reflejó aún lo logrado en sus años de madurez respecto de la concepción de la religión como sistema organizado de elementos, en realidad era ya una visión analítica que penetraba en los detalles profundos y ocultos de la religión en la experiencia popular. Es lo que podemos apreciar en el siguiente análisis:

> Idea de Dios. Quizás sea este el rasgo más importante para describir esa religiosidad. Y lo podemos deducir más que de las respuestas de una encuesta concreta (¿Qué piensa usted de Dios? o ¿Cómo concibe usted a Dios?), de las afirmaciones

> y juicios de valor que los personajes dejan escapar en sus narraciones… Y al analizarlas llegamos a la conclusión de que para ellos Dios es el señor de la vida y de la muerte, que acude en los momentos críticos, de quien se reciben todos los beneficios, a quien se puede poner de testigo de la verdad, quien ha dado una ley a la que hay que ajustarse y a quien hay que pedir todo lo que necesitemos… Pero quizás el rasgo más típico del Dios de los pobres —entendido aquí el pobre en su sentido sociológico— es su carácter justiciero, hasta vengador y ante el cual el hombre impotente solo puede refugiarse en una especie de fatalismo» (Marzal, 1966a, pp. 36-37).

Después de varias páginas de análisis de los discursos populares recogidos por Lewis en su obra, Marzal ofreció una síntesis de los rasgos de la religiosidad de la pobreza: es una religiosidad sentimental, Dios es concebido paradójicamente como un ser cercano y distante, es una religiosidad que alienta el fatalismo y la resignación, no existe el problema del ateísmo, se manifiesta en las peregrinaciones, promesas y oraciones a Dios, se entremezcla con la brujería, presta poca importancia al culto público de la misa, se centra en los sacramentos del Bautismo y la Confirmación, tiene un escaso cultivo formativo y bíblico (ignorancia religiosa), tiene una muy vaga idea sobre el pecado, mantiene mucha distancia con el clero, etcétera. Consciente de las limitaciones de estos análisis sobre la religión de los pobres, Marzal reconoce que «no son rasgos definitivamente comprobados. Son únicamente […] punto de partida para futuras investigaciones» (Marzal, 1966a, p. 43). En verdad, el resto de su vida, Marzal no haría otra cosa que profundizar en estos y en otros temas planteados, para legarnos hoy toda su obra mayor sobre religiosidad popular que, como al principio, aún sigue siendo punto de llegada y de partida en el estudio de la religión en América Latina.

Una vez concluida su formación en la Universidad Iberoamericana y luego de su defensa de tesis y de su graduación, a las que asistió con un collarín terapéutico «tras cuatro meses en la clínica por el accidente», Marzal rechazó el ofrecimiento de ir a los EE. UU. para realizar allí un doctorado en antropología, porque «para organizar en el Cusco un centro de promoción indígena, me bastaba la antropología que me habían enseñado en la UIA» (Marzal, 1995b, p. 1). En agosto de 1995, tres décadas después de haber egresado de las aulas de la UIA, Manuel Marzal retornó como profesor invitado de antropología, confesando que lo hacía «con un sentimiento que es mezcla de gusto y de nostalgia… [porque] es el retorno a mis raíces antropológicas y el reencuentro con tantos amigos y amigas, cuya amistad sigue viva después de seis lustros. Porque, a pesar de todo, como México no hay dos» (Marzal, 1995b, p. 3).

En el Perú, su querida tierra encantada

Marzal culminó exitosamente sus estudios de antropología en la UIA de México e inmediatamente inició en el Perú su carrera como antropólogo profesional al servicio de la Iglesia y del mundo académico. No había dudas, el propósito de su viaje a México fue muy claro e indiscutible: prepararse para impulsar la promoción y el desarrollo de las poblaciones indígenas en el Perú. Desde el principio, su aproximación antropológica a los pueblos indígenas estuvo guiada por su interés en el desarrollo de estas poblaciones, máxime cuando descubrió que en el Perú no había programas ni políticas oficiales en esta línea de temas y que instituciones importantes como el Instituto Indigenista Peruano tenían una gran limitación de acción frente a dicha problemática. Su experiencia mexicana le puso en contacto con algunos institutos y centros de investigación que desempañaban allí un papel importante en el desarrollo y la promoción indígena. Por ello tenía ya una visión crítica de esta realidad cuando se planteó como un reto la creación y promoción, en el Perú, de instituciones que fueran efectivas en la ejecución de programas dirigidos a la población indígena. Aunque su propósito e ideal era el de fundar instituciones propiamente jesuitas para la promoción y desarrollo indígena, en la práctica su participación se extendió más en la perspectiva de la Iglesia peruana en su conjunto, llegando a estar presente en la formación de importantes centros vigentes aun hoy. Muchas de estas instituciones tuvieron tempranamente su génesis en la mente de Marzal, aunque haya sido en algunos casos la Iglesia quien las plasmó y él haya colaborado en ello. Así: «En diciembre de 1968 me reuní en Cusco con compañeros de Ecuador y Bolivia y así nació el CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado), con dos filiales en Perú y Bolivia, que sigue funcionando en ambos países con notable éxito académico y promotor. Yo tomé parte de la investigación preparatoria del CIPCA peruano y… [seguí] visitándolo todos los años, como miembro de la asamblea de socios» (Marzal, 1995b, p. 1).

Con su inagotable espíritu jesuita, pero «sobre todo muy extremeño», como decía en ocasiones, y envuelto en los aires renovadores del influjo latinoamericano del CELAM de esos años (fines de la década de 1960 y comienzos del decenio de 1970), Marzal continuó muy entusiasta con su empeño de fundar instituciones, participando muy activamente en dicha empresa:

> Eran los años del Vaticano II y de Medellín, cuando todo en la Iglesia latinoamericana parecía posible. Los obispos de la sierra sur habían creado en el Cusco el Instituto de Pastoral Andina, para dar cursos a los sacerdotes y demás agentes de pastoral, provenientes de otras Iglesias sobre cultura andina y para, según la recomendación de Medellín, promover estudios sobre la religión popular (Marzal, 1995b, p. 2).

La creación del IPA en el Cusco fue, en efecto, un hito importantísimo en el proceso de aplicación por parte de la Iglesia peruana de las recomendaciones de Medellín, en materia de pastoral popular latinoamericana. Su finalidad era la de asesorar el trabajo pastoral de la Iglesia en las zonas quechua y aimara de la región sur andina. El IPA abarcaba las distintas jurisdicciones de la Iglesia del Sur Andino[1] y tuvo como primer gestor al entonces obispo del Cusco, monseñor Ricardo Durand Flores, y al padre Manuel Marzal como su primer director y promotor de investigaciones durante los primeros y cruciales años de su fundación. Entre sus actividades tuvo la edición de la revista anual *Allpanchis Phuturinqa*, en la que se recogieron artículos y ensayos sobre diversos aspectos de la cultura indígena, su religiosidad, su historia y etnohistoria, así como de la compleja problemática que la afecta. Lo fundamental de la obra clásica de Marzal sobre religiosidad popular en el Perú se gestó en este contexto, encargándosele los primeros estudios en antropología de la religión popular campesina en las zonas rurales del Cusco y Puno. Para operativizar las recomendaciones, se planteó la selección de «parroquias piloto» en cada una de las diócesis del sur andino, que hicieran las veces de «laboratorio» en donde se pudiera estudiar de modo amplio e integral el sistema religioso andino en sus diferentes aspectos: las creencias, los mitos, los rituales, etcétera. Fue así que Marzal realizó su primera investigación de campo en el Perú, en la parroquia cuzqueña de Urcos, fruto de la cual escribió su primer libro, *El mundo religioso de Urcos* (1971). Este estudio es un amplio compendio de los aspectos socioeconómicos de la parroquia de Urcos, de su sistema de religiosidad popular y de los procesos históricos de su cristianización, además de incluir una serie de reflexiones teológicas y unas recomendaciones pastorales. El deseo de Marzal con esta primera obra era «que pueda ser la primera piedra de un directorio de pastoral campesina de la zona que oriente a los agentes de pastoral en su difícil trabajo de cada día» (Marzal, 1971, pp. I-II). Dejemos que sea el mismo Marzal quien nos exprese la gran importancia que le asignó a la labor del IPA, el sentido de su autocrítica como miembro de la Iglesia, así como la gran influencia que tuvo su experiencia de México en la elaboración de sus proyectos pastorales e indigenistas:

> Un recuerdo personal. Durante dos años trabajé como sacerdote, muchos fines de semana, en un pueblo otomí del Valle del Mezquital en México. Cuando yo les celebraba la eucaristía, ellos permanecían silenciosos, distantes, casi sin comprender mis gestos y la mayoría del auditorio femenino tampoco mis palabras, pues las mujeres solo hablan otomí. Pero al acabar la misa, cuando yo me retiraba en silencio al fondo del templo, ellos iniciaban sus ceremonias. Subían al presbiterio para

[1] En la época de fundación del IPA había siete demarcaciones eclesiásticas en el sur andino: la arquidiócesis del Cusco, las diócesis de Abancay y Puno y las prelaturas de Ayaviri, Chuquibambilla, Juli y Sicuani, abarcando a una población de aproximadamente 1 800 000 habitantes (según el censo de 1961).

recoger el romero bendito o las flores secas, que utilizarían en distintas curaciones, hacían sus rezos con la triple genuflexión ritual ante el manifestador donde se guardaba la custodia en la sacristía y a veces ofrecían su ofrenda típica, consistente en una bandeja llena de flores y alimentos, después de haber hecho varias cruces en dirección a los cuatro puntos cardinales. Todo aquello se me antojaba un pacto de no agresión entre la religión oficial y la religión popular. Ellos me dejaban a mí hacer mis ceremonias, y yo les dejaba a ellos hacer las suyas.

Creo que esta anécdota personal refleja el drama de la religiosidad en el mundo campesino indígena. Durante muchos años los sacerdotes han ignorado oficialmente toda la religiosidad agraria de los campesinos (los pagos a la tierra, las t'inkas al ganado…). Y en las mismas formas de culto de origen católico (bendiciones, mayordomías, peregrinaciones…), los sacerdotes han mostrado poco interés, sobre todo a raíz de las corrientes teológicas de la secularización. Lo que al pueblo le gusta, al sacerdote no le convence. Por eso hace falta entablar un diálogo sincero. Porque después de todo el diálogo es la única manera civilizada de establecer una relación entre adultos, y los indígenas lo son, a pesar de las muchas veces que repitieron los misioneros de la colonia que son como niños y por eso, en algunas partes, —sobre todo en México—, les llaman paternalmente los inditos. Pero para que sea posible ese diálogo es indispensable que el sacerdote se despoje de su seguridad: su seguridad cultural como miembro de la cultura dominante, a la que pertenece por su origen o por su formación, y su seguridad eclesial como miembro de la religión verdadera. Tengo la esperanza de que estas páginas… [que] quieren ser la voz religiosa de los campesinos, ayuden a entablar ese diálogo (Marzal, 1971, pp. II-III).

La voz religiosa de los campesinos, el mundo religioso de Urcos, el rostro indio de Dios, una tierra encantada: no cabe duda que Marzal tuvo un fino sentido poético para expresar en bellas metáforas lo que sentía profundamente acerca de la realidad religiosa que fue descubriendo desde su juventud por tierras americanas. Y es que no solo era un dedicado misionero jesuita, comprometido con su pueblo, o un acucioso antropólogo que no dejaba escapar detalle alguno por insulso que pudiera parecer. Marzal era un «escritor», escribía bastante y lo hacía muy bien, con mucha claridad y sentido didáctico, así como con una pulcritud ortográfica y gramatical irreprochables. Sus trabajos acerca de la religión popular, su formación histórica e interpretación cristiana fueron verdaderas piezas de didáctica antropológica y pastoral. De eso se trataba precisamente, de mostrarle al mundo académico, a la jerarquía eclesiástica y al pueblo y mundo entero la realidad de una cultura como la indígena, en un lenguaje «sencillo» pero al mismo tiempo «complejo» por los importantes planteamientos y cuestionamientos que de ellos se derivaban. Justamente, el gran valor de *El mundo religioso de Urcos* es que, desde una etnografía religiosa sumamente exhaustiva, Marzal nos muestra de manera prístina el carácter cristiano y católico del mundo religioso campesino; un mundo

religioso que se suponía hasta entonces dividido en dos universos, el católico y el andino, diferentes y claramente divorciados entre sí. No son dos mundos religiosos diferentes: se trata del catolicismo popular andino, el catolicismo campesino que es el resultado de largos y complejos procesos de sincretismo, en el que se manifiesta el cristianismo en sus raíces españolas del siglo XVI y que a su vez está muy enraizado en el espíritu profundo de la cultura prehispánica. En este sentido, lo que *El mundo religioso de Urcos* nos muestra es que «después de cuatro siglos de la conquista y de siglo y medio de la independencia los indígenas están ahí, con sus creencias, con su organización y sus ritos, que en parte provienen de la primera etapa de la evangelización, pero que ya los han hecho suyos» (Marzal, 1971, p. 476):

> En conclusión: el sistema religioso español, tamizado por parte de los españoles mismos… y por parte de los indígenas…, va a mezclarse en el sistema religioso indígena, con aquellos elementos que han permanecido porque siguen siendo funcionales, y va a dar origen a la religiosidad latinoamericana. Pero en esa religiosidad va a haber dos Iglesias, más como dos extremos de un continuum que como dos tajantes posiciones dicotómicas: la Iglesia española de los criollos y mestizos, que vive la religiosidad española en un hábitat distinto, y la Iglesia indígena, que vive la religiosidad española con muchos elementos religiosos autóctonos, aunque no pueda hablarse de una verdadera iglesia indígena (Marzal, 1971, p. 425).

Después de tan importante y revelador estudio realizado en Urcos y bajo su influjo, Marzal emprende a continuación una serie de investigaciones más específicas sobre la religiosidad campesina. Dichos estudios pretendieron explorar los caminos abiertos por la investigación antedicha, profundizando aspectos claves para seguir entendiendo la dinámica y los fundamentos del catolicismo andino. Con la finalidad de mostrar que este configura un patrón fundamentalmente panandino, las parroquias elegidas para llevar a cabo los estudios estuvieron situadas en zonas quechuas de Puno. Dos de estos estudios fueron «La imagen de Dios en un pueblo sur-andino peruano» y «El *servinakuy* andino», realizados en Ayaviri, capital de la provincia de Melgar, y en Orurillo, distrito de la misma provincia, respectivamente. Ambos fueron recogidos por Marzal en el volumen titulado *Estudios sobre religión campesina*, publicado en 1977, en el que agregó un tercer trabajo realizado en el norte del Perú, titulado «El sistema religioso del campesino bajo piurano». Tales estudios de caso, según Marzal, «tienen cierta representatividad y reflejan el pensamiento y el ritual religiosos del campesino» (Marzal, 1977, p. 5).

En el estudio sobre Ayaviri, Marzal analiza la imagen que los campesinos ayavireños se han formado de Dios. Como venimos recordando a lo largo de este trabajo, los estudios de Marzal, al menos los de su producción más clásica, como los que aquí referimos, si bien constituyen piezas fundamentales de la antropología de la religión peruana por su metodología y objetividad, han tenido su génesis en el propósito pastoral de contribuir con buenas investigaciones en la labor

pastoral de la Iglesia en el Perú indígena. Este estudio de caso es un ejemplo de aplicación del método antropológico de investigación empírica. Un objeto y un problema planteado, una metodología cuidadosamente aplicada para la recopilación de la información y su interpretación sobre la base de selectos marcos teóricos antropológicos. Sin embargo, desde el punto de vista de la antropología peruana, el valor fundamental de este estudio radica, además de su descripción y análisis de la imagen de Dios de los campesinos, en que propone la que será una de sus principales aportaciones teóricas a las ciencias sociales y a la etnohistoria: su formulación del sincretismo religioso andino. Ya en su estudio de Urcos, Marzal había anticipado la idea de «mezcla» para explicar el proceso de formación de la religión campesina; en el estudio de Ayaviri se refiere ya a un «sincretismo andino» en el que ha habido selección, interpretación, reinterpretación, etcétera, de elementos culturales religiosos cristianos por parte de la cultura indígena, resultando de ello el sistema religioso andino. En investigaciones posteriores Marzal seguirá desarrollando su teoría del sincretismo andino. En la misma línea desarrollará también su estudio del *servinakuy* en las comunidades puneñas de Orurillo. Siempre en su propósito de mostrar objetivamente el lado «satanizado» de la cultura andina en sus costumbres religiosas, especialmente por muchos agentes de pastoral de la Iglesia, el padre Marzal analiza, a la luz de importantes teorías antropológicas y en una perspectiva histórica y comparativa, las costumbres matrimoniales de los indígenas. En modo alguno se trata de «matrimonios de prueba» o de «concubinatos». El *servinakuy* constituye, para la población campesina que lo practica, una «primera etapa socialmente admitida de un matrimonio concebido como proceso y en el que la voluntad de permanencia y las obligaciones mutuas son cada vez más sagradas» (Marzal, 1977, p. 208).

Sería extender demasiado los límites establecidos para el presente trabajo, el desarrollar con detalle la amplia trayectoria en investigaciones y publicaciones del padre Marzal durante su larga etapa de permanencia en el Perú. Lo que acabamos de referir forman parte de su producción clásica y muy representativa del espíritu religioso, humano, científico y crítico que los hizo surgir y que caracterizó su labor de esos años. Como una muestra complementaria de su labor en este periodo y que refleja la amplitud de su participación como antropólogo y sacerdote, podemos citar el proyecto Huari, del cual fuera su director. Este fue un proyecto de investigación que tuvo su origen en el trágico sismo del 31 de mayo de 1970, que afectó a numerosas poblaciones del Perú, sobre todo de la zona de Ancash. La Iglesia, a través de su Comité de Solidaridad, grupo creado especialmente para apoyar en las tareas de ayuda a las zonas afectadas, encargó a la Universidad Católica realizar un estudio de la provincia de Huari en Ancash, con la finalidad de recoger información que sirviera para la elaboración de otros proyectos más específicos y que facilitaran las tareas de reconstrucción de la zona. La jefatura del proyecto recayó en el padre Marzal,

quien organizó un equipo de investigadores conformado por profesores y estudiantes de los programas académicos de ciencias sociales, agronomía e ingeniería. El trabajo de campo de este proyecto se realizó entre fines de julio y comienzos de setiembre de 1970. El informe elaborado por Marzal constituye una monografía que cubre los diferentes aspectos geográficos, demográficos, socioeconómicos y culturales de Huari. Al parecer, dicho informe tuvo una finalidad fundamentalmente técnica, sin que se haya hecho una mayor difusión pública de él; sin embargo, el deseo expreso de Marzal era que el trabajo contribuyera «a aliviar en algo el dolor de nuestros hermanos de Huari, golpeados por el sismo de mayo y mucho más golpeados por la marginación en que han vivido durante muchos años» (COMSIG, 1971, p. 4).

Además de investigador, experto en pastoral indígena y gestor de instituciones y proyectos en pro de los indígenas, Marzal se destacó en el Perú por el buen criterio con el que dirigió las obras que le fueran encargadas por la Iglesia y otras instituciones. El padre Marzal se desempeñó también como director del Centro Amazónico de Antropología y de Aplicación Práctica (CAAAP). Aunque su gestión en esta última fue siempre muy bien reconocida, no estuvo, sin embargo, directamente ligada a la investigación sino al gobierno y administración de la misma.

Manuel Marzal, el maestro universitario

Pero no solo sacerdote, antropólogo e investigador, Manuel Marzal tuvo como actividad fundamental de su vida la docencia universitaria. A causa de la flebitis adquirida en el accidente automovilístico de México, el padre Marzal se vio imposibilitado de vivir permanentemente en la sierra, por lo que desde 1968 tomó contacto con la Pontificia Universidad Católica del Perú, en momentos en que esta estrenaba su flamante programa académico de Ciencias Sociales y su especialidad de Antropología. Esta constituye quizás la etapa mayor de su carrera profesional porque el ejercicio del magisterio le permitió, entre otras cosas, establecer una red de conexiones académicas, intelectuales y científicas que fueron la base de sus múltiples reflexiones y obras antropológicas en su etapa de madurez intelectual. En general podemos hacer, en este punto, una triple distinción de la figura de Manuel Marzal en su paso por la vida universitaria, en términos de sus funciones docentes, de gobierno universitario y de pastoral universitaria, respectivamente. El padre Marzal estudiaba aún teología en México cuando se creó la carrera de antropología en la PUCP; sin embargo, ya en 1966 tuvo un primer contacto con la flamante Facultad de Ciencias Sociales, a propósito de un encuentro de jesuitas que tuvo lugar en Lima. En aquella ocasión era coordinador de la especialidad de antropología otro destacado antropólogo, el recordado doctor Mario Vásquez, con quien Marzal tuvo una larga plática, producto de la cual

surgió el ofrecimiento para que fuera a trabajar a la PUCP, lo cual se concretó en 1968 a su regreso definitivo de México. Desde 1975 fue ya profesor principal a tiempo completo. Entonces eran solamente Mario Vásquez, Aída Badillo y Manuel Marzal quienes conformaban el núcleo principal de antropólogos docentes de la especialidad. Esto ocurrió en un momento importante de la historia peruana, por el clima ideológico y político de gran efervescencia que se vivía en ese entonces. Así:

> […] llego a la Facultad… [en] una época donde había una gran motivación política y una gran fe en las ciencias sociales, entonces era el final de los sesenta y la gente que estudiaba sociales aquí era gente que estaba muy motivada, fundamentalmente vinculada a la Democracia Cristiana; luego van a surgir enseguida los grupos de izquierda y aquí aparecen los futuros dirigentes de los partidos de izquierda… por ejemplo… Javier Diez Canseco… [que] fue alumno mío en el primer curso que di de Introducción a la Antropología (entrevista con el padre Marzal en Lima, el 1.º de setiembre de 1998).

En tal clima ideológico y político, Marzal demostró tener una gran vocación docente, desempeñándose con gran eficiencia en el pre y postgrado de antropología. Marzal recordó siempre, con mucho cariño, sus comienzos en la PUCP, muy austeros y ajustados a las mínimas necesidades de docencia. Entonces solo existían muy pocos edificios y antropología ocupaba las famosas «casetas» prefabricadas que estaban rodeadas de sembríos, canales de riego y vacas mugiendo por todos lados. Marzal recuerda cómo en aquella época participó, por encargo del Consejo Universitario, en las conversaciones con Mario Vásquez, director de Reforma Agraria y anterior coordinador de antropología en la PUCP, para evitar que el campus universitario fuera afectado como zona de reforma agraria, cosa que finalmente se logró. Época políticamente difícil la que le tocó vivir a Marzal en sus primeros años en la PUCP; época en la que, según decía, los estudiantes estaban «motivados socialmente», no obstante provenir de las clases medias, las cuales tenían entonces una gran preocupación por la justicia social debido, en parte, a la formación religiosa recibida en sus colegios de origen.

Aun cuando ya habían cambiado los tiempos universitarios, el profesor Manuel Marzal, sacerdote jesuita, no cambió mucho sus métodos de enseñanza y los principios de la misma. Formado en la férrea disciplina jesuítica de estudios, horarios, lectura e investigación intelectual, el padre Marzal se caracterizó por imprimir en sus cátedras de antropología estas y otras características similares. Así: «Casi siempre mis clases en la facultad de Ciencias sociales han comenzado a las ocho de la mañana… Pero, para muchos de mis alumnos, que tienen un ritmo del tiempo diferente… tal horario era casi un delito. La mayoría de ellos solía llegar a clase a tiempo, pero algunos de ellos parecían, por sus ojos, que no habían llegado del todo. Me ha gustado ser puntual… Y he tratado de ser puntual para comenzar y para terminar, porque los alumnos pagan sus créditos…» (Marzal, 2003).

No obstante la calidad reconocida de sus cátedras universitarias, Marzal recuerda que los estudiantes eran poco afectos a lecturas prolongadas y a la asistencia regular a clases, máxime cuando ya había empezado a publicar sus textos de historia de la antropología y los estudiantes a hacer sobre la base de ellos sus propios resúmenes para los exámenes. Por ello mantuvo como requisito indispensable de sus cursos las lecturas obligatorias durante las prácticas semanales, en las que fomentaba la discusión de los textos y la formulación de síntesis propias por los estudiantes. Muy «anclado» en los clásicos métodos pedagógicos, Marzal confiesa, con cierto tono nostálgico, no haber podido adaptar nunca en sus cursos, a los modernos métodos didácticos de la informática.

Una de las características más notables de Manuel Marzal, el maestro universitario, además de su paciencia infinita para enseñar, fue su extrema claridad y sistematización de la información que presentaba, del conocimiento transmitido. Con el profesor Marzal era muy difícil no aprender las materias que impartía; todas ellas eran un dechado de cuidadosa preparación, un modelo de exposición magistral. Ello le permitió, entre otras cosas, distinguir siempre los discursos de los autores que presentaba de los suyos propios, con sus argumentos, críticas y aportes personales. Característicos en él eran sus famosos «juicios críticos» con los que finalizaba la discusión de cualquier tema en clase. Pero así como era un modelo de orden y sistematización pedagógica en la clase, en las evaluaciones y exámenes fue «implacable», pero con un alto sentido de justicia que le permitió calificar a sus estudiantes con toda equidad. Muy exigente en las propias interpretaciones y juicios personales, Marzal inquiría por las propias síntesis de lo aprendido cuya originalidad premiaba con buenos comentarios y, desde luego, con una mejor calificación; aunque tampoco le tembló la mano para reprobar a un estudiante que así lo había merecido. Sin embargo, todo este rigor y disciplina eran solo un marco que acompañaba a sus mejores esfuerzos pedagógicos por ayudar a que los alumnos entendieran y aprendieran la antropología, el cual era su objetivo primordial. Sus cursos predilectos en la PUCP eran los de Introducción a la antropología, Etnología ibérica, Etnología mesoamericana, Doctrina social de la Iglesia y, especialmente, los de Antropología de la religión y Pensamiento antropológico I, II y III, entre otros.

Su función y experiencia docentes en antropología de la religión y etnohistoria religiosa traspusieron las aulas de la PUCP y las fronteras nacionales. Su gran prestigio y conocimiento en las materias indicadas le valieron para ser convocado en múltiples ocasiones a diversos lugares del Perú y el mundo para dictar cursillos, cursos, seminarios y conferencias magistrales de diferentes niveles académicos, tanto en instituciones educativas universitarias como en instituciones de la Iglesia. Así, por ejemplo, se destacan los cursos de Antropología cultural y religiosa dictados en Ecuador y Colombia para el Instituto de Pastoral Latinoamericana (IPLA); o sobre Religión popular latinoamericana, para el Instituto Teológico

de Recife en Brasil; los cursos sobre Metodología de la investigación religiosa y popular en la Universidad Católica de Asunción, Paraguay; los cursos sobre la transformación religiosa en la ciudad de América Latina, en la Pontificia Universitá Gregoriana de Roma; los de Antropología latinoamericana en la misma universidad; y los de Indigenismo en América Latina, dictados en la Universidad Autónoma Metropolitana de México, entre muchos otros cursos ofrecidos en el extranjero, todos ellos entre 1972 y 2002. En Lima, Marzal fue también convocado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos para dictar, en el Magíster en Ciencia y Religión de su Escuela de Graduados, los cursos de Antropología de la religión, Pluralismo religioso de América Latina, y Religión y cultura andina y amazónica, entre otros.

El padre Marzal realizó su carrera docente de modo paralelo a su larga y prolífica trayectoria de investigador. Muchas de sus primeras investigaciones (Urcos, Ayaviri, Orurillo, etcétera) las realizó en su condición de directivo de los diversos centros de investigación que ayudó a formar, pero fue una función que desempeñó desde su condición de docente de la PUCP. En una época, como la de los años sesenta, en la que unas ciencias sociales muy impregnadas de ideología veían con cierto desprecio el estudio de los fenómenos religiosos, Manuel Marzal se empeñó en la laboriosa tarea de estudiar con objetividad científica a la religión de los pobres, no como un producto «residual» de su cultura, sino como uno de los factores claves para entender al pobre y poder llegar a él. Teniendo en cuenta su condición de sacerdote y antropólogo cristiano, Marzal orientó sus investigaciones hacia una perspectiva interdisciplinaria; si bien los núcleos centrales de sus reflexiones eran fundamentalmente antropológicos, los problemas que se planteó y las interpretaciones que ensayó de los fenómenos religiosos estudiados tuvieron siempre «ingredientes» de diversas disciplinas: sociología, psicología, historia, filosofía y teología. Su discurso no iba dirigido únicamente a una comunidad científica.

En 1993, conjuntamente con la socióloga Catalina Romero y el antropólogo José Sánchez, ambos profesores del Departamento de Ciencias Sociales, Marzal fundó el Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión (SIER). Este es un seminario permanente que promueve la investigación y discusión de sus avances entre antropólogos, sociólogos, historiadores, abogados, psicólogos, comunicadores sociales, teólogos, etcétera, con un espíritu plural y ecuménico, ya que algunos de sus integrantes son de diferentes confesiones religiosas.

La dimensión académica del padre Marzal no se agota en su condición de docente, científico e investigador. Fue también un inagotable impulsor y protagonista de numerosos congresos, simposios, seminarios, encuentros y demás foros de discusión de temas religiosos. Autoridad mundialmente reconocida en el estudio de la religión, el padre Marzal nunca dejó de recibir invitaciones para hablar en diversos foros, tanto del mundo académico como de la Iglesia, dentro y fuera del Perú.

Sin contar los numerosos encuentros locales en los que participó en Perú, el padre Marzal asistió al menos a unos cincuenta encuentros internacionales entre 1969 y 2004, entre congresos, simposios, seminarios y conversatorios. Entre estos figuran el Congreso de Evangelización y Catequesis (Cochabamba, 1969), Encuentro Latinoamericano de Religiosidad Popular (Santiago de Chile, 1973), Encuentro del Departamento de Liturgia del CELAM (Bogotá, 1987), Congreso Latinoamericano de Religión Popular, Identidad y Etnociencia (México, 1987), Congreso Internacional de Catequesis (Sevilla, 1992) y el 49° Congreso Internacional de Americanistas (Quito, 1997). Además, fue miembro del comité ejecutivo de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de la Religión (ALER), con sede en México, desde la cual impulsó los famosos Congresos de Religión y Etnicidad, uno de los cuales —el IX— se realizó en Lima, en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en 2002.

Como miembro del equipo de gobierno y administración de la PUCP, el padre Marzal fue también una destacada autoridad y eficiente funcionario universitario. Su primera responsabilidad fue como Jefe de la recién formada especialidad de Antropología en la PUCP, cargo que desempeñó en dos ocasiones: entre 1969 y 1970, al comienzo y, después, en 1975. Su primera gestión como Jefe del Área de Antropología fue la de convocar a un equipo de jóvenes y destacados antropólogos sociales, de muy diversas formaciones, para que integraran el plantel de docentes de antropología en la PUCP. Posteriormente, con ocasión de la creación del Doctorado en Antropología, también ejerció su jefatura entre el 2001 y el 2002. Pensando en una serie de profesionales en diferentes especialidades que, por su trabajo (médico, pedagógico, legal, pastoral, etcétera) requieren de una formación básica en antropología, el padre Marzal impulsó en 1974 la creación del Diploma de Estudios Antropológicos (DEA), siendo desde entonces su Coordinador permanente. El DEA surge como una forma de canalizar la proyección social de la universidad, preocupación permanente en el quehacer del padre Marzal:

> La proyección social en aquella época estaba más condicionada por las ideas de compromiso de los estudiantes con los problemas nacionales… y yo como Director de Proyección Social más bien me dedicaba a apoyar los programas espontáneos de los estudiantes que dirigidos por algunos profesores iban a diferentes partes. Además yo me di cuenta que lo que la Universidad hace mejor es justamente enseñar, por eso se me ocurrió, junto con otro profesor, el profesor Luis Millones… crear un Diploma de Estudios Antropológicos que fue el primer diploma de los muchos que hay en este momento y que sigue vigente todavía. Y la idea es que la Universidad, como puede proyectarse más es a través de la enseñanza, no solo en aquellas personas que vienen a hacer aquí sus carreras, naturalmente los estudiantes, sino incluso aquellos profesionales que podían venir aquí a hacer un tipo de segunda especialidad en una línea más profesional… [entonces cabía] la idea de un DEA (entrevista con el padre Marzal en Lima el 1º de setiembre de 1998).

Con una mayor vocación docente e investigadora, el padre Marzal nunca llegó a ocupar los cargos de jefatura de departamento o decanato de facultad, por ser demasiado absorbentes, asunto que suponía su alejamiento de la investigación. Además de su gestión como jefe de especialidad, Marzal ejerció cargos administrativos de mayor envergadura en la universidad. Fue director universitario de Proyección Social entre 1973 y 1979, director universitario de Régimen Académico de Profesores de 1979 a 1984, cuando la Universidad cambió la estructura organizativa y Marzal ocupó el cargo de director académico del Régimen Académico de los Profesores entre 1990 y 1994, siendo además nombrado representante del Episcopado en el Consejo Universitario de 1984 a 1990. Finalmente, en 2003, el padre Marzal fue nombrado Profesor Emérito de la PUCP. Indicativo del gran aprecio que se le tuvo siempre por su dedicación a la universidad es el hecho de que, los cuatro meses que le pidieron apoyase en 1973 a la gestión del Consejo Universitario de la PUCP, se convirtieron en veintiún años ininterrumpidos como miembro del Consejo Universitario. Durante esa larga gestión como consejero universitario, le tocó trabajar al lado de los rectores Felipe MacGregor, S.J., José Tola y Hugo Sarabia, «tres hombres de gran calidad humana, muy identificados con el quehacer universitario y de estilos diferentes, a los que nuestra Universidad debe mucho» (Marzal, 2003, pp. 28-29). Ese aprecio ganado se debe, sin duda alguna, entre otras cualidades, al espíritu de equidad y justicia con el que llevó adelante sus gestiones de gobierno universitario, pensando siempre en aquellos a quienes la universidad se debe: sus estudiantes. Así, él mismo lo expresa cuando recuerda que:

> […] una de las primeras peleas de los estudiantes y que ya se había logrado cuando yo llegué fue por las pensiones escalonadas… Naturalmente la Universidad, si quiere ser Católica debe estar abierta a todos, pero en el Perú no todos tienen las mismas posibilidades económicas, entonces, si uno quiere ser justo, no tiene que haber la misma pensión porque eso es discriminatorio… Entonces a lo largo del tiempo que yo estuve en el Consejo Universitario, una de las cosas era mantener las escalas abiertas para que todo el mundo pudiera entrar… (entrevista con el padre Marzal, en Lima, el 1º de setiembre de 1998).

Su última gestión de gobierno universitario Marzal la realizó en el seno de la Compañía de Jesús, con ocasión de la creación de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM), de la que fue su primer rector hasta el día de su fallecimiento. Como rector de la UARM, tarea en la que puso todo su aliento y empeño, no solo se desempeñó como autoridad y gestor, sino también como docente universitario. En esta universidad el padre Marzal pudo realizar un viejo anhelo, que por diversas circunstancias nunca pudo cristalizarse en la PUCP: la creación de un diploma en Religión y Cultura, uno de los tantos que ofrece hoy esa prestigiosa casa de estudios.

Maestro y antropólogo, pero también sacerdote, consejero y amigo, el padre Marzal desempeñó muy dedicadamente su labor de pastor de la Iglesia católica.

Invariablemente, desde hacía muchísimos años, cada martes a la una de la tarde celebraba la Eucaristía para la comunidad universitaria, además de hacerlo en todas las ocasiones importantes, como Navidad y al comienzo de las actividades académicas anuales. Fue también parte del equipo de asesores del Centro de Asesoría Pastoral Universitaria (CAPU), labor que extendió inclusive a las que habitualmente tenía como docente universitario, atendiendo, a cualquier hora y cuando se lo solicitaban, a estudiantes, colegas y trabajadores que acudían a él en busca de apoyo moral y espiritual. Nunca su oficina estuvo cerrada y para quien lo buscara siempre tuvo una frase de aliento, una palmada en el hombro y una afable y paternal sonrisa. Preocupado no solo de la relación maestro-discípulo, o entre colegas, sino también de la relación amical, el padre Marzal cultivó con mucho esmero el lado humano de toda relación. Así, aunque era muy difícil para la mayoría de sus alumnos, dada la diferencia de edades, llamarlo simplemente Manolo y tener un trato «horizontal» con él, disfrutaba inmensamente cuando algún estudiante transponía esa barrera generacional y lo veía no solo como profesor sino también como un amigo. Quienes lograban dar ese paso crucial descubrían en él a un verdadero amigo, descubrían al sacerdote, al confidente y, acaso, hasta una figura paterna. Es esa original combinación de papeles docentes, amicales y pastorales, lo que hizo extraordinariamente excepcional a la figura de Manolo Marzal en el aspecto humano. Siempre preocupado cuando sus alumnos se ausentaban o dejaban de asistir a clase, preguntaba por ellos y sus problemas.

Pero además de sacerdote, preocupado profesor universitario y sobrio conferencista en congresos internacionales, Manuel Marzal fue un maestro del buen humor, de los chistes finos, «educados» y de salón, que se hacían infaltables en cualquier sobremesa o reunión informal; siempre tenía un chiste o una historia apropiada para cada ocasión y para cada persona. En suma, una innata y profunda vocación de maestro en todos los aspectos. No cabe duda de que Manolo Marzal fue un hombre de Dios y de la universidad. Como él mismo lo refirió en diversas ocasiones, su mayor apostolado era la vida académica universitaria; y no podía ser de otro modo, con sus casi cuarenta años de sacerdocio trascurridos entre sus investigaciones, las aulas, los libros y la capilla de la Universidad. Con este espíritu, el padre Marzal integró durante varios años la Comisión de Fe y Cultura, promovida por la universidad para la profundización de la Fe cristiana de la comunidad universitaria de la PUCP, mediante ciclos de conferencias sobre diversos temas en dicha línea. Entre otros muchos servicios pastorales que brindó al mundo universitario, es de destacar también la asesoría espiritual ofrecida durante los últimos cinco lustros al Grupo de Profesionales Amigos de la Institución Teresiana, conformado por docentes y ex alumnos de la PUCP.

El 19 de junio de 2000, el padre Marzal se dirigió al Congreso de la República para hablar sobre «Los rostros de Dios en el catolicismo peruano», como parte

de un ciclo de conferencias organizado por el Grupo de Trabajo en Cultura, dirigido por la entonces presidenta del Congreso, doctora Martha Hildebrandt. En aquella ocasión, en su alocución de presentación del expositor, la socióloga Catalina Romero, profesora del Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP, puso de relieve una de las cualidades más importantes de Marzal en el mundo universitario: su extraordinaria capacidad de diálogo:

> Es un antropólogo y con esos ojos se acerca a comprender la religión de los otros, no para juzgarlos desde su propia comprensión de la fe, sino para descubrir cómo la comprenden los demás. Y es en ese terreno que podemos conversar con él, plantear otras maneras de ver el mismo fenómeno religioso que él estudia, disentir y argumentar, buscando complementar y presentar otros puntos de vista sobre los mismos hechos, ritos y creencias. Esta posibilidad de diálogo es una cualidad muy apreciada por sus colegas y discípulos, con los que compartimos un espacio de estudio y diálogo en el Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión, SIER, en la Universidad Católica (Romero, 2000).

Por su gran capacidad de poder expresar y describir con objetividad las cualidades de otras personas, el padre Marzal fue requerido en ocasiones excepcionalmente importantes para ofrecer discursos en homenaje a personas distinguidas. Así, se recuerda, por ejemplo, su discurso del 21 de julio de 1986 con ocasión del Doctorado Honoris Causa conferido por la PUCP al actual Papa y entonces Cardenal Joseph Ratzinger. Como también el que pronunciara el 18 de abril de 1990, a propósito del otorgamiento del Doctorado Honoris Causa al Cardenal Juan Landázuri.

Años después, en 2004, como parte de un merecido reconocimiento a su fecunda labor pastoral y científica, la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFE) le confirió a Manuel Marzal un Doctorado Honoris Causa, en una concurrida ceremonia en la que fue vivamente ovacionado por autoridades de esa casa de estudios, amigos, colegas y estudiantes.

La vida tan intensa y productiva de Manuel Marzal no es sino el resultado de los sólidos principios en que ella se fundó: su profunda vocación religiosa y el espíritu ignaciano que la animó, su espíritu de servicio y su inmensa capacidad de trabajo inclusive a pesar de las adversidades y limitaciones físicas, su inquebrantable fe en la bondad humana y la firme convicción de que su trabajo era su contribución al logro del Reino de Dios. Aun cuando el padre Marzal fue consciente de las dimensiones de su aporte a las ciencias sociales, a la Iglesia, al Perú y a la PUCP, todo ello lo vivió y lo expresó siempre con la más absoluta sencillez, modestia y sentido del deber cumplido. Así lo expresan sus palabras de agradecimiento luego de ser nombrado Profesor Emérito de la PUCP, el 16 de mayo de 2003:

> […] agradezco a Dios, autor de todo bien, que me llamó a la Compañía de Jesús, y a esta, que me envió al Perú hace más de medio siglo, me transmitió la experiencia

> espiritual ignaciana y me formó en un trabajo académico serio [...], agradezco a todos mis estudiantes a lo largo de tantos años... porque aprendí mucho con ellos [...], a muchos profesores de distintos departamentos y, sobre todo, a los del mío y, en especial a los de antropología, porque he aprendido mucho de sus ideas, de su dedicación a la Universidad, de su compromiso por el país y de su estilo de respeto y tolerancia que hacen agradable la vida en nuestra Universidad. Y finalmente, agradezco a toda la gran familia de la Universidad Católica [...] (Marzal, 2003, p. 31).

La memoria de Manuel Marzal, el investigador, el antropólogo, el sacerdote, el maestro universitario y el amigo, perduran entre nosotros lo mismo que su obra y su testimonio de vida. Muchos estudiantes y colegas suyos se encargan hoy de continuar su labor.

Manuel Marzal, S.J. entre los grandes de la antropología mundial

Como pudimos constatar al comienzo, todas las experiencias vividas por Marzal en su etapa formativa fueron indudablemente la antesala de su prolífica carrera como antropólogo de la religión. Todas las cualidades exhibidas en su etapa de madurez antropológica aparecen ya, con mayor o menor nitidez, en esta etapa de su juventud. Pocos casos en la historia de la antropología registran un proceso similar de formación religiosa y científica, en una combinación de perspectivas que, teniendo su mayor riqueza productiva en la independencia de sus ámbitos, logran sin embargo importantes lecturas científicas del fenómeno religioso. Podemos por ello incluir a Marzal en el grupo de antropólogos que, partiendo desde su propia perspectiva religiosa, han logrado una descripción e interpretación objetivas de la dimensión religiosa de la experiencia humana. Tal es el caso, entre otros, del etnógrafo francés Maurice Leenhardt, incluido por Marzal en su *Historia de la antropología social* (1996, pp. 267-73). Al igual que Marzal, Leenhardt desarrolló muy joven su trabajo pastoral protestante en ultramar, en el conjunto de islas de Nueva Caledonia, en 1902. Allí, según la antropóloga brasileña Isaura Pereira, el joven Leenhardt:

> Muy consciente de la responsabilidad que había aceptado como misionero... utiliza instintivamente tanto lo que hoy se llama investigación activa como una nueva corriente etnológica francesa que se desarrolla y se aplica más tarde, hacia 1960. Es decir, como etnólogo y misionero participa activamente en la vida indígena, introduciendo elementos nuevos, de los que él controla la adopción y evalúa los resultados en la población estudiada. ...él luchó vigorosamente contra la corriente que condenaba a morir a todo un pueblo y tuvo éxito en darles coraje y devolverles el gusto por la vida... Esta lucha, esta experiencia controlada durante veinticinco años de estudios y de notas cotidianas son un perfecto ejemplo de etnología activa. Pero no fueron estas las únicas contribuciones que Maurice Leenhardt aporta a la

> etnología y que eran resultado de la misión que había aceptado al partir para Nueva Caledonia. Al contrario que la mayoría de los etnólogos que estudian a los indígenas por el deseo gratuito de conocer, por el desarrollo de su disciplina, Maurice Leenhardt tenía una meta muy diferente: su promoción en la existencia. Para lograrlo, él debía comprender cuáles eran los procesos mentales de un pueblo, cuya cultura está muy alejada de la de Occidente; él estaba por así decirlo, obligado a interesarse no solo en lo que podía ser semejante al pensamiento occidental, sino en lo que se mostraba peculiar y diferente [...] (citado en Marzal, 1996, pp. 267-268).

Salvando las distancias históricas, culturales y generacionales con Marcel Leenhardt, podemos reconocer en la figura de Manuel Marzal elementos de ese mismo espíritu etnológico que fundó su identidad científica en sólidos principios religiosos y que hizo de la antropología un medio para la promoción humana, cultural y espiritual de la población indígena estudiada. Como Leenhardt en el caso de los isleños nativos de Nueva Caledonia, Manuel Marzal, S.J., qué duda cabe de ello, amó profundamente a la gente que estudió en los Andes y, aunque por razones ajenas a su voluntad, solo vivió temporalmente y por ciertos periodos entre ellos, trató, sin embargo, por diferentes medios, de promocionarlos espiritual y humanamente. Toda una vida dedicada a la ciencia, pero para hacer de ella un medio y no un fin en sí misma: un medio dignificante del hombre y la cultura andina. Podemos tener la certeza de que antes que antropólogo, Marzal fue por encima de todo un sacerdote; pero ello, no obstante, en lo que respecta a su condición de científico social, legó a la antropología una obra grande a la que la historia de la disciplina habrá de rendirle su tributo y reconocimiento. Religión y ciencia, Fe y objetividad, jamás estuvieron en conflicto en la perspectiva de Marzal, pues supo conciliarlas con esa gran apertura de criterio que le fue siempre característica. Fiel a su familia ignaciana, Marzal solía tener presente a otros destacados jesuitas que, en sus respectivos campos del conocimiento, habían hecho importantes enfoques articuladores de la ciencia con la religión y la Fe. En más de una ocasión recordó al famoso paleontólogo jesuita Teilhard de Chardin y su tesis de la integración del universo.

Marzal llegará a suscribir una de las más importantes teorías de la antropología cultural norteamericana por la cual se asume que la ciencia, la religión, la filosofía, la ideología y el arte, entre muchos otros sistemas de significado, constituyen modos de ver, conocer e interpretar la realidad, que no son excluyentes sino que aportan cada cual lo suyo para constituir la perspectiva desde la cual nos vinculamos al mundo (Geertz, 1990, pp. 106-107). De hecho, para Marzal, religión y ciencia se complementan y juegan un papel fundamental en la configuración de la cosmovisión de los pueblos y de las personas. A diferencia de Tylor, el famoso antropólogo inglés, para quien fue imprescindible que su paso por la antropología estuviera marcado por la producción de una importante teoría

—a la que se considera uno de los máximos exponentes del paradigma epistemológico en conflicto con la religión—, para Manuel Marzal la preocupación no era tanto una teoría sobre el hombre, la religión y la cultura, sino más bien el hombre mismo y su religión. Su interés por la religión no era el de imponer un paradigma sino, a través de ella, comprender mejor al hombre.

En el análisis y juicio crítico que Marzal hace de los aportes de Evans-Pritchard al estudio de la religión primitiva, menciona, entre otros, dos aspectos abordados por el antropólogo inglés que son también aplicables al análisis de su propia obra. El primero es el problema de «la actitud que los antropólogos tienen con respecto a la fe y a las prácticas religiosas, que ha sido hasta el momento en gran parte fríamente hostil» (citado en Marzal, 1996, p. 123); el segundo se refiere al carácter específico de la religión (Marzal, 1996, p. 124). Ambos aspectos los podemos encontrar en la obra de Marzal.

En relación con el primer aspecto, Marzal destaca la opinión de Evans-Pritchard de que las etnografías sobre la religión de algún modo reciben el influjo de la condición creyente o a-creyente del antropólogo. En tal sentido, una etnografía religiosa tenderá a ser diferente si la realiza un cristiano católico o un cristiano protestante, como también muy diferente si es hecha por un creyente o por un increyente, respectivamente. Cómo no iba a interesarse Marzal por estas reflexiones de Evans-Pritchard si, entre otras razones, ellas guardan relación con la forma en que durante la década de 1970 se desarrolló —en América Latina y particularmente en el Perú— el debate en las ciencias sociales, en torno al papel de la religión en los cambios sociales y el modo en que debía estudiársele. Debate en el que participaron diversos especialistas, cada cual con algún tipo de postura personal asumida frente a la religión y su práctica. Aunque Evans-Pritchard se refiere al modo en que el estudio de la religión era abordado en el contexto europeo —especialmente francés e inglés— durante el periodo formativo de la antropología social, en el cual había esa «frialdad hostil» hacia la religión por parte de los antropólogos agnósticos y positivistas, nos parece que la cuestión que él plantea es aplicable al clima ideológico en que se dio el debate sobre la religión en el Perú y del que Marzal fue uno de sus protagonistas. Refiriéndose al contexto europeo, Evans-Pritchard recuerda como: «todos los principales sociólogos y antropólogos contemporáneos de Frazer o a partir de él fueron agnósticos y positivistas […] y si trataban la religión, lo hacían como a una superstición para la que era necesaria y debía encontrarse alguna explicación científica. Casi todos los antropólogos de mi propia generación sostendrían, creo yo, que la fe religiosa es una total ilusión, un curioso fenómeno que pronto llegará a extinguirse […] y no conozco a una sola persona entre los más eminentes sociólogos y antropólogos de América hoy en día que esté adherido a alguna fe» (Evans-Pritchard, 1978, p. 32).

Desde luego que las condiciones sociales, los actores e ideologías y las posturas epistemológicas no son las mismas en la Europa de hace un siglo que en la América Latina y el Perú de la década de 1970, pero en general podemos considerar que las actitudes y valoraciones frente a los hechos religiosos, y el modo de abordarlos, son funcionalmente similares. Se trató, en dicha década, de posturas muy ideologizadas por parte sobre todo de sociólogos, politólogos y hasta teólogos, quienes no obstante reconocerse como de condición «creyente» (cristiana), en muchos casos eran ardorosamente críticos para con aquellos enfoques de la religión que no fueran de inspiración marxista o «liberacionista». Así, por ejemplo, en un conocido estudio (Vidales & Kudo, 1975) de ese entonces, se presentaban diversos enfoques de la religiosidad popular, entre los que se incluían los primeros trabajos de Manuel Marzal[2]. Aunque no se negaba su esfuerzo explicativo, se les asignaba escaso valor para el adecuado estudio de la religión del pueblo, de la cual se decía que:

> […] por su importancia esencial… dentro de los procesos concretos, es que se viene presentando cada vez con mayor evidencia la necesidad de asumirla y reorientarla en el sentido del mensaje cristiano de liberación y de reformular su dinamismo potencial revolucionario.
>
> Más insistentemente se han venido planteando dos aspectos centrales de esta problemática: la utilización ideológica de la práctica religiosa popular, de sus contenidos y motivaciones, sus mitos y símbolos, etcétera […] que se emplean como canales a través de los cuales se introyecta la ideología del sistema dominante de acuerdo con sus intereses; en segundo lugar, existen elementos que permiten sospechar que la práctica religiosa puede desempeñar un papel activo en el proceso de liberación de las clases explotadas, en la medida en que estas, al mismo tiempo que asumen un rol más activo en la vanguardia revolucionaria, pueden reinterpretar su fe y reformular su práctica religiosa auténticamente popular (Vidales & Kudo, 1975, p. 89).

Frente a tales modos de considerar la religión y los fenómenos religiosos, entendiéndolos en términos de su lugar, papel o función en los cambios y revoluciones sociales, Marzal defiende por sobre todo su carácter específico, que es el segundo aspecto señalado por Evans-Pritchard acerca del estudio de la religión en las ciencias sociales. Desde sus primeros trabajos sobre la religión popular, Marzal destacó la importancia y la necesidad de entender la religión al margen de cualquier teoría reduccionista que la convirtiera en un epifenómeno de alguno de los aspectos de la vida humana (política, economía, sociedad, psicología, etcétera) (Marzal, 1973). Concordando con Evans-Pritchard, para quien la religión es algo diferente de sus ritos, sus creencias y sus valores morales, Marzal proclama la irreductibilidad

[2] Entre los trabajos citados de Marzal figuran *Religiosidad de la cultura de la pobreza* (1970), *El mundo religioso de Urcos* (1971) e Investigación e hipótesis sobre la religiosidad popular (1973).

del hecho religioso. Este puede tener implicancias en los diversos ámbitos de la realidad empírica, no obstante lo cual tendrá sus propias intenciones, al igual que cualquier otro hecho o fenómeno. Marzal fue siempre muy precavido en esta concepción de la especificidad del hecho religioso, reconociendo que la perspectiva científica de la antropología tenía, como límite de su capacidad explicativa y comprensiva de la religión, justamente estas intenciones o propósitos. El antropólogo, nos dice Marzal, debe tratar de descubrirlas estudiando las manifestaciones de los hombres frente a tales intenciones, pero debe tener en cuenta que el hecho religioso es, en esencia, un «hecho divino, pues entraña una cierta presencia y actividad de Dios» (Marzal, 1973, p. 20). Prescindiendo de identificar la naturaleza y características de esa actividad de Dios, tarea que corresponde al teólogo o al filósofo, el antropólogo debe centrarse en el modo en que los hombres «responden» a dicha actividad divina. Evans-Pritchard, ya convertido al Catolicismo, en su estudio de *La religión nuer* (1982), asume similar punto de vista acerca de la religión y su estudio por la antropología. Se refiere a la religión como algo específico, cuyo estudio por la antropología debe centrarse fundamentalmente en la «relación»; por tal se refiere a la relación entre el hombre y Dios, y así dedica su famosa etnografía a describir la forma en que los nuer se relacionan y comunican con Dios. Esta es precisamente la manera como Marzal define uno de los elementos centrales de la religiosidad popular, el que sirve de asiento a todo el sistema de símbolos de la religión del pueblo: la devoción por los santos, esa relación personal, emocional, intensa y profunda que el hombre creyente establece entre sí y los seres sagrados; es una especie de «fe-confianza» que no solo es personal sino también cultural.

> Toda religión y toda espiritualidad se basan en una hierofanía, que las condiciona. Aunque el católico popular, como los demás católicos, admite otras realidades hierofánicas (la Biblia, los santos o el pobre), tienen en el santo, en la representación visible de Jesucristo, de la Virgen Maria… su hierofanía o experiencia religiosa fundante, porque ella explica mejor el comportamiento religioso popular (Marzal, 1990b, p. 16).

Esta concepción antropológica de la fe del pueblo será, para Marzal, una de las líneas maestras con que explicar la dinámica religiosa del pueblo peruano y latinoamericano. Esa «fe-confianza» del creyente en los santos, será como el motor fundamental de la actividad religiosa en el marco de la religión popular. No se podrá entender a esta de verdad, si es que no se llega a comprender este fondo esencial de la religión del pueblo.

Manuel Marzal y su prolífica obra

Como suele ocurrir con otros grandes escritores, no resulta fácil intentar hacer un recuento completo, sistemático y exhaustivo de la obra escrita de Manuel Marzal.

Son tan numerosos los temas y campos abarcados por sus investigaciones y reflexiones, además de ser abordados interdisciplinarmente y con diversos enfoques, que un balance detallado de tan prolífica obra debería ocupar un espacio que excede los límites de este homenaje. Asimismo, agrega complejidad al problema la necesidad de tener que fijar los criterios que habría que seguir para ordenar el material a analizar y comentar. En tal sentido, si consideramos el orden «lógico» y hasta el cronológico exhibido por la producción de Marzal en términos de las grandes líneas temáticas abarcadas, veremos que su obra comprende aspectos tan variados como fundamentales: antropología de la religión, historia de la antropología, indigenismo peruano y latinoamericano, la transformación religiosa peruana, pluralismo y diversidad religiosa, nuevos movimientos religiosos, la obra misionera jesuítica, pastoral y evangelización.

Sin duda el tema principal de Marzal fue la antropología de la religión. Ya hemos visto cómo, aun antes de ser antropólogo, por la labor pastoral que desarrolló en zonas rurales, sus trabajos estudiantiles estuvieron orientados a la descripción y comprensión de la religión y la cultura indígenas. Su graduación como antropólogo significó continuar muchos de los proyectos de su etapa estudiantil, los que le sirvieron de base para su producción inicial. Su etnografía sobre *El mundo religioso de Urcos* fue la concreción de uno de dichos proyectos y se convirtió en el derrotero de un enfoque científico, histórico y metodológico que se fue perfeccionando con el tiempo y la experiencia. En efecto:

> […] inicié mi trabajo en 1968 en la zona rural andina de Quispicanchi (Cusco) y lo seguí en la zona rural andina de Melgar (Puno) en 1971 y en la zona rural del Bajo Piura en 1972; fruto de este trabajo de campo son mis dos primeros libros, *El mundo religioso de Urcos* (1971) y *Estudios de religión campesina* (1977). El paso siguiente fue completar el enfoque sincrónico con el diacrónico y así en 1975 hice investigación histórica en varios archivos eclesiásticos peruanos, para publicar *La transformación religiosa peruana* (1983). El tercer paso fue profundizar el análisis teórico de tal transformación y, por eso, volví al campo, en el segundo semestre de 1982, para hacer un estudio comparado entre los quechuas ya conocidos con los maya-chiapanecos de México y los afro-bahianos de Brasil y analizar el fenómeno sincrético, de donde salió *El sincretismo iberoamericano* (1985). El cuarto paso fue analizar sobre el terreno el cambio de la religión campesina en la parroquia urbana de El Agustino, que se recoge en *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima* (1988). En la última década no he hecho nuevas investigaciones empíricas, por haberme dedicado a escribir y publicar sobre otros temas de mi especialidad, pero he analizado el material recogido en muchos artículos; entre ellos destaca la publicación, como editor, de *El rostro indio de Dios* (1991), que ha tenido varias ediciones […] (Marzal, 2002, p. 14).

Tanto *El mundo religioso de Urcos* (1971) como *Estudios sobre religión campesina* (1977) son dos valiosas contribuciones a la moderna antropología de la religión peruana que, por su metodología, la amplitud de aspectos cubiertos y los problemas planteados, constituyen aún hoy importantes referentes de comprensión de la religión andina. A modo de ilustración de lo que fue la primera etapa de su producción científica, podemos mencionar el caso del «sincretismo andino», tema que plantea en «La imagen de Dios en Ayaviri» (en Marzal, 1977a) como un problema teórico, pero que tiene implicancias metodológicas e históricas. Aunque no es Marzal quien inicia el desarrollo de la teoría del sincretismo, sí contribuyó a enriquecer su definición y los métodos para su estudio. A partir de los datos empíricos que muestran que los ayavireños «siguen creyendo en la Pachamama andina, al lado del Dios creador cristiano», Marzal se pregunta: «¿Qué evolución ha tenido el panteón andino […] para llegar a esta situación? ¿Qué clase de sincretismo supone la misma? […] ¿Qué cree en verdad el campesino ayavireño que dice venerar a la Pachamama?» (Marzal, 1977, p. 107). Respondiendo a estas y otras cuestiones, hace luego un minucioso análisis de las principales significaciones dadas por los campesinos a cada una de sus creencias fundamentales, presentando así un primer balance del proceso sincrético seguido por el «mundo» andino desde la conquista. Desde el punto de vista metodológico, este trabajo es también una importante contribución al análisis etnohistórico de la religión y la cultura andinas, en la línea de otros destacados peruanistas como Franklin Pease (1973) y Pierre Duviols (1971), entre otros, en cuyos trabajos se apoya y con quienes dialoga. Estas dos últimas obras son como el punto de partida de una larga y prolífica obra fecunda en antropología, historia y etnohistoria andina, peruana y latinoamericana.

Si quisiéramos seguir trazando el derrotero bibliográfico de Marzal a lo largo de su vida, tendríamos que señalar como otro hito importante a *La transformación religiosa peruana* (1983). Por su concepción histórica, la rigurosa metodología en que funda la recopilación de datos históricos, de documentos paleográficos y de muchas otras fuentes documentales, así como por la gran cantidad de información manejada, por los análisis e hipótesis propuestas, esta obra es un valiosísimo aporte a la historia de los procesos de constitución de la cultura, la sociedad e identidad, no solo peruana sino de América Latina. En torno de ella, Marzal desarrolló una gran cantidad de artículos, ensayos y conferencias en los que se fueron enriqueciendo, corrigiendo y matizando sus ideas sobre cómo el Perú se hizo católico después de la conquista española. Igual importancia en su secuencia bibliográfica más cronológica la tiene su libro *El sincretismo iberoamericano* (1985). En él se concentra parte del núcleo fuerte de sus reflexiones acerca de los procesos de cambio religioso, reinterpretación cultural y de sincretismo, aportando a la teoría antropológica general en este tema, con el valor agregado de ser un triple estudio antropológico e histórico comparativo de los sistemas religiosos más representativos de la cultura religiosa latinoamericana.

En una línea más de antropología religiosa urbana, otro momento clave en la trayectoria bibliográfica de Marzal está constituido por *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima* (1988). Como los anteriores, este libro es un ambicioso tratado de los procesos de transformación cultural y religiosa de la población provinciana migrante en la ciudad. En la medida en que analiza los tres principales modos de experiencia religiosa urbana encarnados en la religiosidad popular, la religión católica de orientación más «oficial» y el mundo de las «otras» religiones e iglesias, este libro es uno de los panoramas más completos de la compleja y variada cultura religiosa urbana, desde el cual es posible seguir planteando nuevas hipótesis y líneas de investigación sobre estos temas.

Uno de los rasgos típicos en casi toda la obra de Manuel Marzal, el sacerdote jesuita, es hacer en ella y sobre ella una reflexión teológica y pastoral. Con suma objetividad y distinguiendo cuidadosamente el análisis científico sobre la religión, de su apreciación cristiana de la misma, Marzal no dejaba pasar la ocasión de plantear los retos y problemas que la cultura religiosa campesina presenta a la labor evangelizadora de la Iglesia[3]. Aunque no escribió nunca un tratado exclusivo sobre lo que debía ser la labor pastoral entre los sectores populares y la población indígena y nativa, ni elaboró sistemáticas reflexiones teológicas sobre la naturaleza «revelada» de las religiones por él estudiadas, Marzal dejó a otros esa doble tarea proponiendo pistas de trabajo en las conclusiones de sus principales libros y, en general, en su profusa etnografía y etnología religiosas.

Fiel a la Compañía de Jesús, Marzal emprendió la laboriosa tarea de compilar una de las más importantes antologías de las diversas crónicas escritas por los misioneros jesuitas sobre su trabajo misional entre las sociedades indígenas en América. En *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial* (1992, 1994), Marzal recogió una visión amplia de lo que fue la labor jesuítica durante sus dos primeros siglos de trabajo en tierras americanas, desde su llegada al Brasil en 1549 hasta su expulsión y supresión de América en 1759. Es una antología basada en crónicas ya publicadas y que analiza y comenta desde la perspectiva del propio «contexto de la respectiva misión», así como de su «triple dimensión de evangelización, de promoción humana y de descubrimiento del otro» (Marzal, 1992, p. 13). Las misiones jesuíticas comprendidas en este extenso trabajo son las que estuvieron situadas en Brasil, Perú, Paraguay y Nuevo Reino de Granada, Chile, Quito, Nueva España y Nueva Francia, estas dos últimas en América del Norte.

---

[3] Además de la formación científica en antropología y ciencias sociales: «En esta reflexión me han sido muy útiles mi formación teológica y mi práctica pastoral en diversos ambientes culturales. Aunque se siga debatiendo los pros y contras de la propia postura religiosa en la investigación del fenómeno religioso, juzgo que es muy necesario conocer tanto el horizonte teológico y cultural donde se mueven los actores religiosos como la experiencia personal del contacto con Dios. Pero ello no niega que deban tomarse las oportunas cautelas, tanto en el trabajo de campo […] como en el análisis de la información […]» (Marzal, 2003, p. 15).

Como no podía ser de otro modo, uno de los resultados de su prolongada carrera docente en antropología fue la preparación de manuales fundamentales de historia de la disciplina, tema que fue central en los numerosos cursos que dictó en la Universidad Católica y en otras universidades del Perú y el extranjero. En esta categoría de obras producidas por el padre Marzal figuran los tres volúmenes de su historia de la antropología: *Historia de la antropología indigenista, Perú y México* (1981), *Historia de la antropología social* (1996) e *Historia de la antropología cultural* (1997), todas ellas publicadas por el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y con diversas reediciones en el Perú, Ecuador y España[4]. Su mayor contribución en esta línea de su producción antropológica fue, sin duda, el haber desarrollado con profusión de datos, información histórica y con mucha convicción derivadas del rigor científico seguido, la tesis del origen hispanoamericano de la antropología, relativizando de este modo los orígenes de la disciplina. Así, en relación con los orígenes de la antropología, dice Marzal que:

> Se ha repetido muchas veces que la antropología nace en el siglo XIX y que es una ciencia fundamentalmente anglosajona, por el desarrollo que ha tenido en el mundo de habla inglesa, a ambos lados del Atlántico. Ambas afirmaciones pueden matizarse. La antropología como ciencia, o al menos, como campo de conocimiento nace, cuando occidente se pone en contacto con el continente americano y los españoles tratan de conquistar, colonizar y cristianizar a los indígenas, especialmente a las altas culturas azteca, maya e inca. Si es cierto que el contexto ideológico de ese periodo no permitía el desarrollo de una ciencia autónoma… también es cierto que hubo una descripción y una explicación de los fenómenos sociales, que son propias de la verdadera ciencia (Marzal, 1986, p. 15).

Por otro lado, podemos incluir en esta importante categoría de obras de «docencia» —aunque de un alcance más amplio que la sola perspectiva histórica— a su *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina* (2002). Aun cuando Marzal no desarrolló libros propiamente teóricos en los que sintetizara las abstracciones de sus principales modelos de análisis, al final de su carrera antropológica y docente recogió en este volumen uno de los más completos panoramas y síntesis de lo producido en el marco de las ciencias de la religión. Conociendo el desarrollo de la obra del padre Marzal en sus diferentes facetas, se puede ver en él, efectivamente, una postura teórica más bien ecléctica[5], que logró

[4] Ver bibliografía completa de Manuel Marzal al final de este artículo.

[5] En efecto, como dijera en una entrevista ya referida anteriormente: «Tengo una posición más ecléctica; me apoyo en autores de la antropología cultural, francesa o de la antropología indigenista según el tipo de tema que estoy trabajando» (entrevista a M. Marzal, 21 de octubre del 2000, realizada por Juan Huaraz Acuña, estudiante de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos). A esta apreciación de Marzal habría que agregar que también utilizó de manera igualmente productiva los marcos teóricos de la antropología social británica.

conciliar los más variados enfoques y teorías, adaptándolos a los casos concretos que estudió. Por ello *Tierra encantada* es, en tanto manual, muy útil para la enseñanza de la antropología de la religión, al mismo tiempo que un panorama de las múltiples entradas teóricas y analíticas que a lo largo de su carrera tuvo para comprender al hecho religioso y a sus protagonistas.

Como todo estudioso de la cultura en una perspectiva amplia, Manuel Marzal tuvo en su vasta obra sobre el Perú y Latinoamérica los principales elementos y argumentos para señalar aquello que aún requiere seguir siendo investigado desde la antropología de la religión. Tanto en *Tierra encantada* como en otros artículos y conferencias (cfr. Marzal, 2004), Marzal nos indicó los vacíos persistentes en el estudio de la religión en el Perú y Latinoamérica. De modo sucinto, podemos mencionar entre estos «vacíos» de investigación, a los siguientes temas: a nivel teórico y metodológico, el estudio de la alienación religiosa, de los estados de ánimo y de las motivaciones que genera la religión en quienes la viven; a nivel del catolicismo latinoamericano, la teoría de la devoción popular, el análisis del pluralismo católico, el sincretismo como forma de inculturación, los nuevos movimientos eclesiales. De este espectro temático, Marzal destacó como muy poco estudiados el sentimiento religioso y la ética religiosa, sobre los cuales habría que poner una muy especial atención en el presente y futuro de las ciencias de la religión en el Perú.

Finalmente, para tener una visión lo más fidedigna posible de la producción de Marzal, debemos destacar, en este apretado e incompleto panorama de su obra, su inagotable vocación de diálogo académico y científico, expresada en sus innumerables participaciones en congresos, simposios, seminarios y en cuanto foro de discusión sobre temas de religión que se le invitaba a asistir en Perú, Latinoamérica y Europa. Fruto de esta intensa actividad académica y científica es su no menos numerosa producción de artículos, ensayos y demás estudios breves que han sido recogidos en diversas publicaciones conjuntas, así como en prestigiosas revistas especializadas en temas de religión y en diferentes lenguas.

Sea, pues, este apretado recorrido por la vida, pasión y obra de Manuel Marzal, S.J., una invitación a seguir investigando el hecho religioso, no necesariamente en la línea de lo que él estudió como tema de mayor interés, sino más bien en la línea del rigor científico, la escrupulosa metodología cualitativa para detectar el valor cultural y religioso de los grupos humanos y de amor al Perú, pero sobre todo de amor al Hombre, especialmente, como él mismo dijera, «a los que no tienen voz para expresarse».

Producción bibliográfica de Manuel Marzal, S.J.

1966 El fenómeno religioso en los hijos de Sánchez. *Comunidad I*, 36-45.

1970 La religiosidad de la cultura de la pobreza. *Catequesis Latinoamericana 7*, 365-381; *8*, 484-512.

1970 Matrimonio y *servinacuy* en Urcos (Cusco). *Libro anual IV*, 272-281.

1971 *El mundo religioso de Urcos*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

1971 ¿Puede un campesino cristiano hacer un «pago a la Tierra»? *Allpanchis 3*, 116-128.

1972 Investigación socio-religiosa y pastoral. *Allpanchis IV*, 185-201.

1973 ¿Es posible una Iglesia indígena en el Perú? *América Indígena XXXIII(1)*, 107-131.

1973 Un directorio de pastoral nor-peruano de fines del Virreinato (1783). *Revista Teológica Limense VII(2)*, 269-305.

1973 El sistema religioso del campesino bajopiurano. *Revista Teológica Limense VII(3)*, 377-422.

1973 Investigación e hipótesis sobre la religiosidad popular. *Pastoral y Lenguaje 18*, 13-45.

1975 Religions populaires d'Amérique du Sud. *Recherches de Science Religieuse 63(2)*, 215-242.

1975 Interpretaciones de la religiosidad popular. *Religiocidad y fe en América Latina*, 77-93.

1977 *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Fondo Editorial PUCP (segunda edición, 1988). El estudio «El sistema religioso del campesino bajo piurano» se tradujo al alemán en el anuario *Jahrbuch für Bildung, Gesellschaft und Politik in Lateinamerika* (1985, *14*, 51-147).

1978 Indigenismo y constitución. *Revista de la Universidad Católica, Nueva serie 3*, 69-97.

1979 Religión católica e identidad nacional. En Manuel Marzal & César Arróspide (eds.), *Perú identidad nacional* (pp. 123-168). Lima: CEDEP.

1979 Funciones religiosas del mito en el mundo andino cuzqueño. *Debates en Antropología 4*, 11-22.

1980 Iglesia del Perú y culturas indígenas. *Revista de la Universidad Católica, Nueva serie 7*, 15-44.

1980 La comunidad indígena y su transformación según Castro Pozo. *Allpanchis XIV(16)*, 75-86.

1980 Garcilaso y la antropología peruana. *Debates 5*, 1-24.

1981 La población nativa y las fronteras peruanas. *Revista de la Universidad Católica*, *Nueva serie 9-10*, 231-257.

1981 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP [segunda edición, 1986; tercera edición, 1989; cuarta edición, 1993 (Barcelona: Anthropos); quinta edición, 1996 (CD-ROM, Madrid: Fundación Histórica Tavera)].

1981 Una polémica sobre la evangelización del indígena peruano (1954-1964). *Debates en Antropología 6*, 113-172.

1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP [segunda edición, 1988; tercera edición, 1996 (CD-ROM, Madrid: Fundación Histórica Tavera)].

1985 *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Fondo Editorial PUCP [segunda edición, 1988; tercera edición, 1996 (CD-ROM, Madrid: Fundación Histórica Tavera)].

1986 Balance de los estudios sobre religión andina (1920-1980). En Javier Iguíñiz (ed.), *La cuestión rural en el Perú* (pp. 99-132). Segunda edición. Lima: Fondo Editorial PUCP.

1986 Balance de la formación e investigación en antropología en la Universidad Católica. *Anthropologica 4*, 247-260.

1987 Las opiniones religiosas en una parroquia popular limeña. *Revista Teológica Limense XXI(2)*, 179-212.

1987 Las nuevas iglesias en una parroquia de inmigrantes de la Gran Lima. *Antropológica 5*, 201-257.

1988 *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la gran Lima*. Lima: Fondo Editorial PUCP [segunda edición, 1989; tercera edición, 1996 (CD-ROM, Madrid: Fundación Histórica Tavera)].

1988 La religión andina persistente en Andagua a fines del virreinato. *Histórica XII(2)*, 161-181.

1988 Los caminos religiosos de los inmigrantes en Lima. El caso de una Parroquia del Agustino. *América indígena XLVIII(1)*, 139-164.

1988 La configuración de la espiritualidad cultural y popular en un barrio marginal de la Gran Lima. *Cristianismo y Sociedad 97*, 27-39.

1988 Hernando Hacas Poma y Ezequiel Ataucusi Gamonal, resistencia y creatividad de la cultura andina. *Arbor, Ciencia, Pensamiento y Cultura CXXXI(515-516)*, 79-124.

1989 La investigación de la religión andina. *Allpanchis 34*, 11-27.

1989 Sincretismo iberoamericano e inculturación. *Medellín XV(60)*, 522-541.

1990 Antropología e indigenismo en el Perú. En Modesto Suárez (coord.), *Historia, antropología y política* (I, pp. 373-401). México: Alianza Editorial.

1990 Claves de interpretación para el catolicismo popular peruano. *Diálogos de la comunicación 28*, 37-44.

1990 Catolicismo y pluralismo en el Perú contemporáneo. *Cristianismo y Sociedad 106*, 9-21.

1991 *El rostro indio de Dios* (ed.). Lima: Fondo Editorial PUCP. [Reediciones: 1990 (Quito: Abya-Yala); 1992 (La Paz: Cipca-Hisbol); 1994 (México: Universidad Iberoamericana)]. [Traducciones: portuguesa (1989, Sao Paulo: Vozes); italiana (1992, Assisi: Citadella); alemana (1992, Frankfurt: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation); inglesa (1996, Nueva York: Orbis)].

1991 El encuentro religioso. En Germán Peralta Rivera (comp.), *Encuentro de dos mundos* (pp. 79-114). Lima: Banco de la Nación.

1991 El V Centenario: una reflexión desde Iberoamérica para España. *Anthropologica 9*, 7-18.

1992 A vida quotidiana das Indias (século XVII e primeira metade de século XVIII). En Enrique Dussel (coord.). *500 anos de história de igreja na América Latina* (pp. 107-122). Sao Paulo: Paulinas-Cehila (hay ediciones en inglés, italiano y español).

1992 Kultur anthropologie und Mission. En Michael Sievernich & otros (ed.), *Conquista und Evangelisation: 500 Jahre Orden in Lateinamerika* (pp. 293-312). Mainz: Grünewald.

1992 Sincretismos religiosos latinoamericanos. En José Gómez Caffarena (coord.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (vol. 21). *La religión*. Madrid: CSIC y Trotta.

1992-1994 Motive und Gründe der Bekehrung zu den Sekten in einem Armenviertel von Lima. *Nouvelle Revue de science missionaire 48*, 281-292.

1992-1994 *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial.* 2 tomos. Lima: Fondo Editorial PUCP [Segunda edición (CD-ROM, Madrid: Fundación Histórica Tavera)].

l993 La catequesis en las misiones jesuíticas de la América colonial española. En *Del V° Centenario al III Milenio. Actas del Congreso Internacional de Catequesis* (pp. 113-149). Sevilla.

1993 Andean Religion at the Time of the Conquest y Transplanted Spanish Catholicism. En Gary H. Gossen (ed.), *South and Mesoamerican Native Spirituality. From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation. En World Spirituality: An Encyclopaedic History of the Religious Quest* (IV, pp. 86-115, 140-169). Nueva York: Crossroads.

1993 Sincretismos religiosos latinoamericanos. En J. Gómez Caffarena (ed.), *Enciclopedia iberoamericana de Filosofía 3, Religión*. Madrid: Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sociedad Estatal Quinto Centenario.

1994 Etnicidad y violencia en el Perú. En José A. Fernández de Rota y Monter (ed.), *Etnicidad y violencia* (pp. 55-75). Coruña: Universidade da Coruña.

1995 *José de Acosta*. Colección Forjadores del Perú. Lima: Brasa.

1995 Christentum und indigene Kultur in Andenraum. En Michael Sievernich (ed.), *Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas* (pp. 90-100). Frankfurt: Vervuert.

1995 Religión y sociedad peruana del siglo XXI. En Gonzalo Portocarrero & Marcel Valcárcel (eds.), *El Perú frente al siglo XXI* (pp. 363-378). Lima: Fondo Editorial PUCP.

1995 Mariátegui y la religión. En Gonzalo Portocarrero & Eduardo Cáceres (eds.), *La aventura de Mariátegui. Nuevas perspectivas* (pp. 343-350). Lima: Fondo Editorial PUCP.

1995 El mito en el mundo andino ayer y hoy. *Anthropologica 13*, 7-22.

1995 Perception of the State among Peruvian Indians. *Studies in Third World Societies. Publication Number Fifty Six: Indigenous Perceptions of the Nation-State in Latin America*, 61-81.

1995 Una mirada popular al Señor de los Milagros. *Comunidad 105*, 1-2.

1996 *Historia de la antropología social*. Lima: Fondo Editorial PUCP [segunda edición, 1997 (Quito: Abya-Yala)].

1996 Un siglo de investigación de la religión en el Perú. *Anthropologica 14*, 7-28.

1997 L’altro dalla negazione alla liberaziones. En *L’altro, provocazione e ricchezza nel riccordo di Ernesto Balducci* (pp. 20-44). Zugliano: Centro di accoglienza «E. Balducci».

1997 Mezzo secolo di ricerca religiosa en Perù. En Roberto Cipriani & otros (eds.), *Identitá e mutamento nel religioso latinoamericano* (pp. 55-73). Milán: Franco Angeli.

1997 Inkulturationprozesse in der Geschichte Lateinamerikas und seiner Kirche von 1492 bis Santo Domingo. En Andreas Lienkamp y Christoph (eds.), *Die «Identität» des Glaubens in den Kulturen: das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand* (pp. 107-136). Würsburg: Echter.

1997 Conversión y resistencia de los católicos populares del Perú a los nuevos movimientos religiosos. En Germán Ferro Medina (comp.), *Religión y etnicidad en América Latina* (III, pp. 229-240). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología [Reimpresiones: 1997 (*Razón y fe, Revista hispanoamericana de cultura, 235*, 269-284); y *Thule. Rivista italiana di studi americanistici, 2/3*, 49-65); 1998 (En Elio Masferrer Kan, comp., *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, pp. 101-122, México: ALER y Plaza y Valdés)].

1997 *Historia de la antropología cultural*. Lima: Fondo Editorial PUCP [segunda edición, 1997 (Quito: Abya-Yala)].

1997 Conversión y resistencia de los católicos populares del Perú a los nuevos movimientos religiosos. *Razón y Fe 235*, 269-284.

1997 Religión y sociedad peruana del siglo XXI. *Cuadernos de espiritualidad. Entrando en el alma de los pueblos, nuevas perspectivas de la religiosidad*, 7-21.

1997 La frontera hispano-portuguesa y las misiones jesuíticas sudamericanas (1549-1767). *Encuentros. Revista Luso-Española de Investigadores en Ciencias Humanas y Sociales 3*, 167-198.

1998 Visión cultural de Cristo en el Perú. *Revista Teológica Limense XXXII(3)*, 299-310.

1998 La religiosidad popular en el Perú del siglo XX. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica 6*, 261-274.

1999 *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América Colonial.* [Coeditor con Sandra Negro T.]. Lima: Abya-Yala y Fondo Editorial PUCP.

1999 La transformación religiosa peruana. En Fernando Armas Asín (ed.), *La formación de la Iglesia en los Andes* (pp. 143-172). Lima: Fondo Editorial PUCP.

2000 *La religión en el Perú al filo del milenio* (coeditor con Catalina Romero & José Sánchez). Lima: Fondo Editorial PUCP.

2000 Nuevas iglesias en el Perú indígena. En Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América* (pp. 373-392). Madrid: Casa de América, Diálogos Amerindios.

2003 *Tierra encantada, tratado de antropología religiosa*. Madrid y Lima: Trotta y Fondo Editorial PUCP.

2004 *Para entender la religión en el Perú 2003* (coeditor con Catalina Romero & José Sánchez). Lima: Fondo Editorial PUCP.

2004 Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina. En José Sánchez, Catalina Romero & Manuel Marzal, *Para entender la religión en el Perú, 2003* (pp. 15-48). Lima: Fondo Editorial PUCP.

2005 *Religiones andinas* (coeditor con Krzysztof Makowski). Madrid: Trotta.

Bibliografía

COMSIG (1971). «El proyecto Huari». Lima: Comité de Solidaridad de la Iglesia (mimeo).

Duviols, Pierre (1971). *La lutte contre les religions dans le Pérou Colonial.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Evans-Pritchard, Edward Evan (1978). *Ensayos de antropología social*. Madrid: Siglo XXI.

Evans-Pritchard, Edward Evan (1982). *La religión nuer*. Madrid: Taurus.

Geertz, Clifford (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Klaiber, Jeffrey (1988). *La Iglesia en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel, S.J. (1957). «El indio ecuatoriano». Quito (mimeo).

Marzal, Manuel, S.J. (1958). «Quince días con el indio peruano» (4-7 marzo, 1958) (diario de trabajo misionero realizado en la sierra del Perú). Lima (mimeo).

Marzal, Manuel, S.J. (1961). «Visita relámpago a una mina peruana» (diario de viaje pastoral). Lima (mimeo).

Marzal, Manuel, S.J. (1964). «La liturgia en las zonas indígenas». México (manuscrito).

Marzal, Manuel, S.J. (1966a). La religiosidad de la pobreza. El fenómeno religioso en *Los hijos de Sánchez*. En M. Marzal, A. Buntig, S. Galilea & otros, *Catolicismo popular* (pp. 99-116). Quito: CELAM, IPLA.

Marzal, Manuel, S.J. (1966b). «México y Perú: notas sobre un viejo paralelismo». Monografía de curso realizada en la Escuela de Antropología de la UIA, México D.F.: 17 de setiembre.

Marzal, Manuel, S.J. (1967). «Juicio de tres obras sobre antropología aplicada» (Alfonso Caso, G. M. Foster, E. H. Spicer). Monografía de curso realizada en la Escuela de Antropología de la UIA, México D.F.

Marzal, Manuel, S.J. (1968). «La aculturación de los otomíes del Mezquital. Un intento de evaluación del PIVM». Tesis para optar el grado de Magister en Antropología Social. UIA, Escuela de Antropología, México D.F.

Marzal, Manuel, S.J. (1970). La religiosidad de la cultura de la pobreza. *Catequesis Latinoamericana 7*, 365-381; *8*, 484-512.

Marzal, Manuel, S.J. (1971). *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y pastoral campesina de los Andes*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

Marzal, Manuel, S.J. (1973). Investigación e hipótesis sobre la religiosidad popular. *Pastoral y lenguaje 18*, 13-45.

Marzal, Manuel, S.J. (1977). *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel, S.J. (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel, S.J. (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel, S.J. (1986). *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Segunda edición. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel, S.J. (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel, S.J. (1990a). Antropología e indigenismo en el Perú. En Modesto Suárez (coord.), *Historia, antropología y política* (I, pp. 373-401). México: Alianza Editorial.

Marzal, Manuel, S.J. (1990b). Catolicismo y pluralismo en el Perú contemporáneo. *Cristianismo y sociedad 106*, 9-21.

Marzal, Manuel, S.J. (1992, 1994). *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial.* Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel, S.J. (1995a). *José de Acosta.* Colección Forjadores del Perú. Lima: Brasa.

Marzal, Manuel, S.J. (1995b). *Testimonio*, 23 de octubre, Lima (manuscrito).

Marzal, Manuel, S.J. (1996). *Historia de la antropología social.* Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel, S.J. (1997). *Historia de la antropología cultural.* Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel, S.J. (2002). *Tierra encantada, tratado de antropología religiosa*. Madrid y Lima: Trotta y Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel, S.J. (2003). Confieso que he sido feliz (discurso con ocasión de su nombramiento como Profesor Emérito de la PUCP). *Cuadernos del Archivo de la Universidad*, 32.

Marzal, Manuel, S.J. (2004). Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina. En José Sánchez, Catalina Romero & Manuel Marzal, *Para entender la religión en el Perú, 2003* (pp. 15-47).

Pease G. Y., Franklin (1973). *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul.

Rodríguez Arana, Carlos, S.J. (2005). «El adiós a un apasionado de la realidad latinoamericana» (carta del 17 de setiembre de 2005 del Padre Carlos Rodríguez Arana, S.J., Prepósito Provincial de la Provincia del Perú, a la comunidad de jesuitas en el país, en memoria del Padre Marzal). Lima.

Romero, Catalina (2000). «Presentación de Manuel Marzal ante el Congreso de la República del Perú». Lima.

Sánchez, José, Catalina Romero & Manuel Marzal (comps.) (2004). *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Vidales, Raúl & Tokihiro Kudo (1975). *Práctica religiosa y proyecto histórico*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

Álbum fotográfico



Manuel (Manolo) Marzal,
Olivenza, 7 de setiembre de 1949.



Manuel Marzal (al centro) con sus primos en Olivenza, 1939.

Toreando un novillo en el colegio Jesuita, 1945.





Con sus padres en 1949. Cuando Manolo les pidió permiso a para venir al Perú, su padre le dijo: «Si es en el Perú en donde haya que buscarse la gloria de Dios, pues adelante, despidámonos ahora que ya no nos volveremos a ver sino en el cielo...».



En Cuernavaca, México, 27 de julio de 1963.



El día de su ordenación sacerdotal en México, 26 de octubre de 1963.

Celebrando su primera misa en México, 1963.





En la mina Carolina, Junín, con trabajadores mineros, 1964.



En Andahuaylillas, Cusco, 1998.



Participando en panel académico, 25 de octubre de 1999.



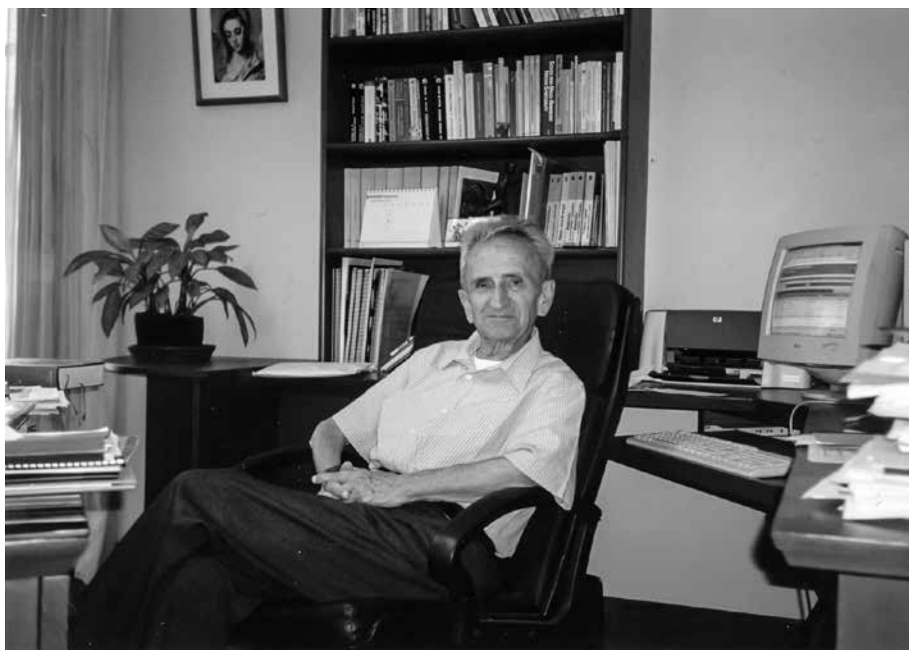
Manuel Marzal, SJ, Profesor Emérito de la PUCP, 6 de mayo de 2003.


Discurso de agradecimiento por su designación como Profesor Emérito.





Un vida al servicio de la Compañía de Jesús y de la PUCP.



Rector de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, enero de 2005.

CRUCES DE CAMINOS CON MANOLO

Xavier Albó
CIPCA Bolivia

Por esas cosas de la vida y los caprichos de la informática, tarde me enteré de que se estaba preparando este volumen en homenaje a Manuel M. Marzal, con el que llevamos medio siglo de amistad y de participación conjunta en numerosos sucesos, encuentros y trabajos. Me apunté de inmediato a incorporar también mi contribución pero, acuciado por el poco tiempo disponible, no sabía por qué lado enfocarla. ¡Son tantas las facetas e intensa la actividad del homenajeado! ¿Qué artículo de investigación calzaría mejor en un libro para mi amigo?

Al final, he pensado que lo mejor que yo podría aportar y otros quizás no tanto, es un relato testimonial biográfico, o incluso «bi-biográfico» por cuanto nos involucra a los dos. Ahí lo lanzo. Espero que a Marzal —Manolo, para quienes lo conocemos personalmente— le suscite muchos y agradables recuerdos y que a otros lectores no les desagrade tampoco enterarse de algunos entretelones que no se descubren tan fácilmente en los escritos más formales. A partir de esos recuerdos iré planteando también, sobre todo en la segunda parte, algunas reflexiones más de fondo con respecto a temas relacionados sobre todo con nuestra común condición de antropólogos y teólogos o, si se prefiere, de curitas jesuitas que, llegados de otras tierras, aquí nos hemos querido involucrar y comprometer con el caminar de los pueblos indígenas. Tómense como notas al pie de página a algunos de sus trabajos, escritas por un viejo amigo, lector y contertulio.

Historias entrecruzadas

Nacimos ambos en los años treinta en áreas extremas y opuestas de España, él tres años antes en Olivenza —un enclave español rodeado de Portugal por todas partes— y yo, en un pueblito de Cataluña. Éramos ambos jóvenes novicios jesuitas, él en Castilla, yo en Aragón, cuando fuimos enviados a estas tierras, cada uno por su lado, él al Perú, yo a Bolivia. En 1955 nos conocimos finalmente en Quito,

en la Facultad de Filosofía San Gregorio de la Universidad Católica del Ecuador, a donde habíamos ido a parar por razones de estudio y donde compartimos dos años muy agradables.

Un doble despertar indígena en el Ecuador

Fue allí y entonces donde descubrimos una fuerte sintonía de intereses, en la que se nos unió un tercero, el ecuatoriano Alfonso Gortaire. En aquel ambiente quiteño, lo que más nos acercó a los tres fue nuestro común interés, por no decir pasión, por este gran pueblo que, por esos curiosos jueguitos de la dialectología, en Ecuador llaman «quichua» mientras que en Perú y Bolivia llamamos preferentemente «quechua». Fue nuestro despertar hacia los indígenas.

Desde mi llegada a Cochabamba, Bolivia, en 1952, yo ya había descubierto y me había acercado al mundo quechua, cuando estaba iniciándose ahí la Revolución Nacional y la Reforma Agraria del MNR. Me inicié también entonces en su lengua quechua, junto con Jorge Urioste y Joaquín Herrero, con quienes colaboré como simple escribano para la elaboración de una gramática pedagógica quechua publicada en 1954. Alfonso y su hermano menor Julio, también jesuita, habían convivido con quichuas ya desde niños en una experiencia más larga y muy distinta en la hacienda de su familia. Tengo la impresión de que Manolo descubrió a los quichuas sobre todo ahí en Quito, junto con nosotros.

Cuando los días jueves nos liberaban de clases y nos «soltaban», con bastante frecuencia nos juntábamos los tres para recorrer los alrededores todavía rurales de aquella ciudad relicario de Quito, que por aquellos años apenas rebalsaba los 200 000 habitantes. Juntos estuvimos muchas veces en Llano Grande, Llano Chico y San Miguel del Común, comunidades entonces aún de habla quichua al noreste de la ciudad, ahora ya castellanizadas y transformadas en barrios urbanos de una ciudad que hoy tiene un millón y medio de habitantes. Por cierto que hace poco me enteré —por Xavier Izko, que vive ahí cerca— de que esos lugares antiguamente eran parte del cinturón de *mitmakuna* aimaras llegados desde el Qullasuyu; él ha encontrado aún varios apellidos que aparecen también en el diccionario de Bertonio. Aquella presencia sigue también reflejada hasta hoy en toponimias como Cotocollao y Collaloma.

En Llano Grande había una casita de las religiosas lauritas, una congregación de origen colombiano llamada así en recuerdo a su fundadora, la madre Laura, y que pronto se expandió también por el Ecuador incluyendo muchas de sus regiones quichuas. En aquellos años se dedicaban sobre todo a actividades catequéticas y educativas. Una de ellas, la madre Corona, era una gran conocedora de la lengua quichua y pionera en el Ecuador, ya en aquellos años previos al Concilio Vaticano II, en la elaboración y edición de nuevos textos catequéticos y pastorales en lengua quichua.

Desde estas páginas tengo el gusto de contarle a Manolo que hace un par de meses, en el marco del Foro Social de las Américas llevado a cabo en Quito en julio de 2004, se celebró también la Cumbre de los Pueblos Indígenas de América Latina, y fueron cabalmente las madres lauritas las que ofrecieron con todo cariño su colegio Miguel del Hierro para realizar la Cumbre. Ahí estuve yo y ahí las encontré, diligentes y activas, para alojar y atender a tan numerosos delegados y participantes. En un salón, por ejemplo, saludé a los más de cien indígenas que acababan de llegar desde Bolivia después de tres días y tres noches en autobús y ahora estaban descansando en las esteras que les habían preparado las madrecitas. Más allá, en la cocina, estaban también ellas, con su superiora por delante, en medio de las ollas, alistando un platito de comida para todos los participantes. Otras estaban sentadas en el anfiteatro siguiendo el evento más formal. Llegó a la Cumbre el Premio Nobel Adolfo Pérez Esquivel y me sorprendió comprobar que ya conocía desde antes a varias de ellas.

Naturalmente, durante la Cumbre pregunté a las hermanas lauritas qué había sido de la Madre Corona, de la que no sabía nada desde hacía muchos años. Y para sorpresa y alegría mía, me acompañaron a un cuarto en el mismo edificio. Allí estaba ella sentada, viejita y encorvada, como corresponde a sus ochenta y bastantes años de edad, pero lúcida y alegre como siempre. Me identifiqué solo como un amigo boliviano que hace muchos años la visitaba con Alfonso Gortaire —reencontrado también en Quito durante el Foro— y Manolo Marzal. Al instante ella me reconoció por mi nombre: «¡Xavier!»; al cabo de un rato le salió también mi apellido: «¡Albó!, ¿no?» Al concluir la Cumbre subí a despedirme y la sorprendí de pie en una galería, espiando el acto de clausura desde detrás de unas cortinas.

Estos recuerdos me llevan a comentar el segundo despertar, mucho más importante; ya no de algunos de nosotros *hacia* los indígenas sino el *de* los propios indígenas, tanto en el Ecuador como en otras partes del Continente.

Cuando medio siglo atrás Manolo, Alfonso y yo andábamos por las comunidades quichuas del Ecuador, era impresionante la humildad y subyugación con que aquellos indígenas se comportaban ante los blancos, varios de ellos sus patrones de hacienda. En el mejor de los casos, nos cruzábamos con padrecitos y madrecitas que llegaban a establecer una relación paternalista o maternalista con ellos, respondida por ellos también con una relación de sumisión filial. Es cierto que desde antes ya habían surgido en Ecuador figuras insignes de indígenas rebeldes como la de Daquilema en el siglo XIX o, más cerca de nuestro paso por Quito, la legendaria Dolores Cacuango, de Cayambe y en haciendas llamadas cabalmente «La Compañía» por haber pertenecido a los jesuitas en la época colonial. Pero nuestra propia experiencia en el Ecuador de los cincuenta era la de esa subyugación silenciosa. Solo quienes llegábamos de Bolivia traíamos la vivencia distinta de la Revolución y Reforma Agraria de 1953. Pero aun en esa se proponía, como

el único camino viable de liberación indígena, el del mestizaje: que dejaran de ser indígenas, se redujeran a la condición de «campesinos» y así podrían llegar a ser finalmente aceptados como plenamente bolivianos. Se quería copiar el camino de la vieja Revolución Mexicana.

Pero los tiempos han cambiado. La última Cumbre Indígena es una muestra más de ello, que refleja el surgimiento y transformación de aquellos indígenas tanto en el Ecuador como en (casi) todo el Continente, sobre todo desde los años setenta (Albó, 1991). Por eso ahora las lauritas apoyan también decididamente al movimiento indígena.

La siguiente anécdota refleja el impacto de esos cambios incluso en la vida religiosa. En 1986, participé en una consulta ecuménica de pastoral indígena que juntó, también en Quito, a teólogos de la liberación, agentes pastorales y representantes de diversos pueblos indígenas de todo el continente. Estaban con nosotros dos grandes obispos solidarios de la causa indígena: Mons. Leónidas Proaño, obispo de Riobamba, Ecuador, y Mons. José Llaguno, de la Tarahumara mexicana. Por ahí aparecieron también algunas hermanas lauritas que me contaron una historia muy ilustradora. Estimuladas por la emergencia indígena, una de ellas, de origen indígena, había decidido convocar un encuentro de las que tenían este origen, dentro de la congregación. Concurrieron solo tres o cuatro. En un siguiente encuentro respondieron unas diez. Poco después ya pasaban de veinte y no precisamente porque se juntaran al grupo religiosas de este origen recién ingresadas en la congregación. Es decir, eran cada vez más las que iban reconociendo de nuevo su identidad originaria ocultada o auto reprimida durante años.

Para completar la anécdota, en los últimos años este tipo de reflexión ha llegado incluso hasta la curia romana de la Compañía de Jesús, que me pidió, como coordinador de la pastoral indígena en América Latina, una lista de los (pocos) indígenas jesuitas en Latinoamérica. Pero enseguida tropezamos con el mismo problema de las lauritas: ¿quién decide si lo son o siguen siéndolo?, ¿qué dicen ahora ellos de sí mismos? La dificultad de definir resultó particularmente difícil en el Perú donde, por otra parte, la reemergencia de lo indígena andino hasta ahora no ha llegado a tener el vuelo de sus países vecinos, por algunas razones que no acabamos de comprender. Más adelante retomaré este asunto. Volvamos al relato histórico.

Flamantes antropólogos

Transcurridos aquellos años de filosofía, la vida nos separó; pero aquellas experiencias quiteñas nos habían ya marcado tanto que los tres acabamos estudiando antropología: Manolo y Alfonso en la Universidad Iberoamericana de México, yo en Cornell, al norte del estado de Nueva York, universidad que en aquellos años mostraba un interés particular por la región andina. Más al norte, otro compañero

de aquellos años en Quito, el guatemalteco Ricardo Falla, hacía otro tanto en la Universidad de Texas, como pionero de la posterior apertura de la Compañía de Jesús en su país hacia la causa indígena.

Manolo hizo su trabajo de campo para la tesis sobre los otomíes del Mezquital (Marzal, 1968) y, desde entonces, ha desarrollado una sólida y permanente vinculación con México. Alfonso investigó la experiencia pionera de Tata Vasco entre los purépechas en su nuevo «pueblo hospital» de Santa Fe, Michoacán, a principios de la Colonia (Gortaire, 1971). Su tesis sigue siendo vista hasta ahora como un libro de lectura casi obligada por los actuales purépechas del municipio de Santa Fe; tan es así que, hace poco, fue invitado por ellos de nuevo a Santa Fe para participar en una reedición enriquecida y ampliada por los comentarios y trabajos de ellos mismos. Yo, que ya me gané la vida de estudiante como ayudante de cátedra en los cursos de quechua de mi universidad, me metí al tema entonces novedoso de la sociolingüística, estudiando las relaciones entre lengua, cultura y sociedad en los valles de Cochabamba (Albó, 1974[1970]).

El aterrizaje en el tráfago de la vida

Concluidos estos estudios en torno al año de 1970, los tres retornamos a trabajar en la causa indígena.

Alfonso estuvo primero varios años acompañando al joven obispo Samuel Ruiz, primer responsable del flamante Departamento de Misiones, creado poco después de la Conferencia de Obispos de Medellín (1968) y que cubría el sector indígena dentro del CELAM. Desde allí ambos organizaron, en Xicotepec, una histórica consulta a los propios pueblos indígenas sobre cómo ellos esperaban que debía ser la pastoral indígena (Departamento de Misiones, 1970); fue el principio del nuevo enfoque que, con el correr de los años, ha llevado al mayor compromiso de un sector de la Iglesia con el caminar de estos pueblos e incluso a la llamada Teología India. Tal vez deberíamos remontarnos a los diálogos de Bernardo de Sahagún, a principios de la colonia en México, para encontrar algo semejante en esa forma de relación entre Iglesia oficial e indígena.

Más adelante, Alfonso encontró su nuevo camino formando un hogar con Alicia, purépecha. Hace años que han retornado al Ecuador donde, junto con sus hijos, han venido realizando diversas actividades relacionadas con los pueblos indígenas. Hasta ahora Alfonso y uno de sus hijos brindan un apoyo muy cercano a la parroquia y municipio quichua de Guamote (en Riobamba, la diócesis de Mons. Proaño), donde su hermano jesuita Julio ya lleva viviendo más de treinta años. No es casual que Guamote fuera uno de los primeros municipios serranos que realizó su propia reforma agraria —no sin conflictos con los vecinos del pueblo y dueños de haciendas— y que posteriormente haya sido también el primer municipio del país que logró tener un alcalde indígena, como lo sigue teniendo hasta hoy.

Al retornar al Perú, Manolo combinó la docencia en la Pontificia Universidad Católica, que desde entonces lo ha cobijado, y la investigación en el terreno. Ya en 1968, se trasladó al sur andino donde realizó, a solicitud del Instituto de Pastoral Andina, un bello y muy útil estudio titulado *El mundo religioso de Urcos* (1971), que marcó también el enfoque del grupo de jesuitas instalado desde entonces en la misma región de Urcos. Más adelante amplió este trabajo también a Puno, por el sur, y al campo de Piura, por el norte, donde la Compañía estaba creando otro foco de trabajo rural.

Yo, desde el mismo momento en que pisé el aeropuerto de La Paz, quedé envuelto en un nuevo equipo en el que había otros dos jesuitas, ambos economistas (y uno de ellos, compañero de estudios de Manolo en México) con la misión de definir qué tipo de trabajo debíamos hacer. Pasamos varios meses definiendo qué y dónde y, de ahí, nació finalmente el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (más conocido como CIPCA), institución en que sigo hasta hoy, aunque —por suerte y desde hace bastantes años— ya sin ninguna responsabilidad administrativa.

Ese término de «campesinado» en el nombre de la nueva institución seguía reflejando aquella tendencia de la revolución boliviana que desde los años cincuenta decretó que en el país ya no había «indios» sino «campesinos». A poco tiempo de haber retornado, los tres superiores de los jesuitas en Ecuador, Perú y Bolivia se reunieron en el Cusco, cada uno acompañado de otro más metido en la temática, para reflexionar juntos sobre el enfoque más conveniente para trabajar con indígenas, y ahí nos encontramos de nuevo Manolo y yo como asesores; Alfonso no, porque andaba todavía por México. Manolo recordará que en aquella reunión yo seguía aún defendiendo que era ya más apropiado hablar de campesinos y no de indígenas. Por suerte nadie me apoyó.

Lo paradójico es que ahora, mientras en Ecuador y Bolivia ya todos volvemos a hablar de indígenas y estos han empezado a jugar papeles incluso protagónicos en la política de ambos países, es el Perú el que se ha quedado enquistado en aquel enfoque «campesinizador», al menos en la región andina, como ya mencioné más arriba. Cabalmente, por el caso bastante anómalo del Perú, más arriba he dicho que la reemergencia indígena ocurre en *casi* todo el Continente. Cada vez que me encuentro con colegas peruanos les pregunto por qué; algunos se sorprenden por la pregunta, pero los más inquietos replican que también para ellos esta es «la» gran pregunta. Pese a los intentos explicativos de varios colegas y de debates en los que yo también he participado (ver, por ejemplo, Albó, 1991; y 2002a, pp. 216-225), no acabamos de comprender bien las razones. Este tema, tan relacionado con el juego complejo y no siempre bien comprendido entre etnia y clase, podría ser objeto de algún seminario internacional e interdisciplinario y de publicaciones en que se juntaran peruanos y colegas de otros países pluriculturales, empezando por los de sus dos vecinos andinos.

Y ahí va una última anécdota de aquellos primeros tiempos. Cuando en La Paz seguíamos discutiendo el diseño del CIPCA, un domingo estábamos participando en un magno encuentro aimara en la comunidad de Qaluyu, cuando allí apareció Manolo Marzal y otros compañeros suyos. Venían por tierra desde Cusco y Puno para conocer nuestros planes y cotejarlos con los suyos. Tuvimos de nuevo largas tertulias sobre la necesidad de tener un enfoque panandino, más allá de esas fronteras estatales tan artificiales. Habría transcurrido quizás un año de aquel encuentro y nosotros seguíamos en Bolivia con un perfil bajo, pasando buena parte del tiempo conviviendo en las comunidades y organizando pequeños cursos de lo que llamábamos entonces «promoción cívica» —palabra que en aimara y quechua sonaba *sipka*, igual que «cipca»—, sin aspirar a más porque no teníamos aún ningún financiamiento fijo. Pero un buen día llegó una carta de una institución solidaria de Suiza, en que nos anunciaban con alegría ¡haber aprobado el proyecto de CIPCA! Era una gran sorpresa porque nosotros nunca les habíamos pedido apoyo… Averiguadas las cosas, resulta que lo que aquellos suizos estaban aprobando era otro proyecto llamado también CIPCA, en Piura, Perú. Así nos enteramos de que Marzal y los suyos habían decidido adoptar allí el mismo nombre nuestro, en previsión de que los tiempos llamaban a una mayor sinergia más allá de las fronteras.

Las siguientes décadas

La vida nos ha seguido llevando después por derroteros que se han ido diferenciando y reencontrando según el momento, con estilos más complementarios que opuestos.

Desde hace ya muchos años, Manolo ha tenido que restringir mucho sus trabajos de campo, sobre todo en regiones de altura, debido a las secuelas de un grave accidente de carro sufrido en México en compañía de familiares del antropólogo Ángel Palerm. No hay mal que por bien no venga, dicen en la carrera de antropología de la Universidad Católica del Perú, donde desde entonces ha desplegado una larga y brillante actividad, tanto docente como administrativa y editorial. Ya no podía dedicarse a grandes caminatas y visitas por las comunidades del Cusco, pero se dedicó a hurgar bibliotecas y archivos dentro y fuera del Perú, dejando como fruto numerosas y apreciadas publicaciones, como la tan cotizada *Historia de la antropología latinoamericana*, en varios volúmenes, de la que se han hecho ya varias ediciones. ¡Pero la bibliografía completa de Marzal llena muchas hojas, con varios libros de 400, 500 y hasta más de 600 páginas!

¿No has pensado alguna vez, Manolo, que limitaciones comparables orientaron en cierta dirección la carrera profesional de otro antropólogo andino —John Murra— que, por su condición de rumano, quedó varios años impedido para otro tipo de actividades fuera de Estados Unidos? Lo aprovechó, como tú años después,

para sumergirse en documentos y de ahí salió su histórica reinterpretación del Estado inca, punto de partida de lo que después sería toda una innovadora y fecunda escuela de etnohistoria andina.

No quiero insinuar con lo dicho que Marzal haya dejado totalmente de lado la investigación en el terreno. Sus trabajos sobre la religiosidad de los inmigrantes en el barrio popular de El Agustino, en Lima (Marzal, 1988), y sobre el sincretismo de los negros de Bahía, Brasil (en Marzal, 1985; cfr. 2002a, pp. 254-262), muestran sus ulteriores contribuciones en esta línea.

Yo, en cambio, he tenido más bien la oportunidad continuada de pasar mucho tiempo por el campo y en eventos con gente de comunidades, corretear de acá para allá, charlar con un montón de gente en los más variados escenarios, estar involucrado en celebraciones, en talleres y seminarios o en acciones reivindicativas. Esta ha sido mi principal biblioteca, aunque siempre he evitado también que fuera la única. Por otra parte —en contraste con Marzal—, he sido menos requerido e incluso he esquivado, en lo posible, quedar amarrado por responsabilidades académicas o administrativas que me coartaran esa libertad de movimientos. Cuando me han solicitado largos cursos, yo también les he dado largas. Les he dicho que los aceptaré cuando me rompa la pierna, lo que no ha ocurrido hasta ahora.

Para cerrar ese relato histórico, volvamos a nuestro trío con los Gortaire. En México, Quito o Guamote, me he encontrado bastantes veces con Alfonso y Julio. Manolo también. Pero solo en 1997 —durante el Congreso de Americanistas en Quito, con el que hicimos coincidir el primer encuentro de la Coordinadora Latinoamericana de Jesuitas que trabajamos con indígenas—, tuvimos la alegría de estar juntos Manolo y yo con los Gortaire después de casi cuarenta años. Los pudimos acompañar también en el funeral de su querida Mamá Inés. Volvimos a encontrarnos, pero solo con Julio, en el tercer encuentro de la Coordinadora, el 2001, en el bello marco de Andahuaylillas y Urcos, de tantos recuerdos para Manolo.

En el resto de este relato ya no me fijaré tanto en esos cruces y encuentros físicos de caminos, sino en los que hemos seguido teniendo en el ámbito de la investigación y la reflexión.

Cabalgando entre la antropología y la teología

El campo específico en el que probablemente más veces hemos coincidido con Manolo —desde nuestros enfoques y experiencias diversificadas— ha sido el de las religiones indígenas, particularmente andinas, campo fecundo por sus implicaciones teóricas y prácticas tanto en la antropología religiosa como en la teología y la pastoral.

Es esta una de las temáticas más persistentes y más sistemáticamente abordadas en toda la obra de Marzal, tanto desde la perspectiva contemporánea, que incluye

sus principales investigaciones de campo, como desde la perspectiva histórica de la evangelización. Mi dedicación al tema ha sido más ocasional y, en sus dimensiones históricas, nunca ha implicado sumergirme en archivos.

La interrelación entre estas varias dimensiones de lo religioso aparece ya en aquella primera investigación de Marzal en torno a Urcos (Marzal, 1971), donde sus hermanos jesuitas estaban conformando un equipo de trabajo que, con sus idas y venidas, persiste hasta hoy, repartido por siete parroquias que cubren desde la histórica «Sixtina andina» de Andahuaylillas, pasando por ese centro único de peregrinación llamado Quyllu[r][1] Rit'i, hasta la cumbre del nevado Ausangate, hacia arriba, y las selvas amazónicas de Quince Mil, hacia abajo.

Reaparece nuevamente en sus estudios de inmigrantes andinos en El Agustino, donde persiste también hasta hoy otro equipo de jesuitas. Es ahí también donde entró en contacto con la creciente diversificación de cultos y nuevas religiones, incluyendo los nuevos israelitas tan extendidos por todo el Perú (Marzal, 1988). Al cubrir todas estas dimensiones, Marzal es al mismo tiempo muy cuidadoso en diferenciar los datos empíricos de la interpretación y, en esta, lo que sería la ciencia religiosa sociológica o etnológica y la reflexión teológica o pastoral.

Aquí, partiendo siempre del estilo testimonial adoptado en este trabajo, me fijaré solo en un tema, el de la religión andina rural, estudiada por Manolo sobre todo en la región quechua del sur del Perú y, por mí, principalmente en la región aimara del altiplano boliviano/peruano y en la región quechua de los valles de Cochabamba, Bolivia. Aunque ambos recurrimos también a los estudios, escritos y testimonios de otros varios lugares andinos, estos son sobre todo peruanos, en el caso de Manolo, y bolivianos, en el mío. Las actuales fronteras estatales, por artificiales que sean desde la perspectiva cultural andina, no han dejado de marcar nuestras prioridades a nivel operativo.

El rostro o rostros indio/s de Dios

Muy agradable fue trabajar juntos en el libro colectivo inicialmente publicado en el Brasil con el título *O rostro indio de Deus* (1989). Coordinado por Marzal, incorporó capítulos de Bartomeu Melià, sobre la vivencia religiosa del mundo guaraní; de Ricardo Robles, sobre los rarámuri o tarahumara del norte de México; de Eugenio Maurer sobre los tzeltales de Chiapas; el mío sobre los aimaras y el suyo sobre los quechuas, aparte de su larga introducción histórica. Fuimos muy atrevidos en eso de meternos a hablar de la experiencia religiosa de diversos pueblos indígenas nada menos que cinco jesuitas, ninguno indígena y, para colmo, tres de ellos nacidos

[1] Jorge Flores Ochoa me indica que el nombre original es *quyllu*, 'brillante, resplandeciente', y no *quyllur*, 'estrella', como muchos dicen ahora.

en España. Pero a nosotros ciertamente nos sirvió mucho y esperamos que algo hayamos contribuido a que otros reconozcan también mejor esa sabiduría religiosa y espiritualidad de los pueblos indígenas.

Este libro nació como parte de la voluminosa serie «Teologia e Libertação», coordinada entre otros por Leonardo Boff, Sergio Torres, Gustavo Gutiérrez y Enrique Dussel, y que durante varios años agrupó a los más connotados teólogos de la liberación y otros varios especialistas. Las diversas reuniones de coordinación de esta serie se convirtieron en ricos seminarios en los que cada uno aprendió mucho de los demás.

Este volumen y algunos otros, como los dedicados a la teología de la mujer, de los negros o de «lo maravilloso», tuvieron la virtud de abrir esta corriente teológica, antes más centrada en el tema de la pobreza y sus implicaciones políticas, a otros muchos ámbitos. No es que la dimensión étnica fuera un debate totalmente nuevo. El propio Gustavo Gutiérrez había ya dedicado su libro fundacional a un negro y a José María Arguedas, impulsor excepcional de las particularidades andinas en el Perú (Gutiérrez, 1971). Enrique Jordá había introducido más explícitamente el debate en su tesis doctoral de 1981 —publicada recién en 2003— en la que proponía hablar de la «teología de la liberación cultural», con lo que provocó toda una controversia en la Facultad de Teología de Lima, donde la presentó.

Esta es probablemente la obra de Marzal (y el artículo mío) que más traducciones y reediciones ha tenido en diversos países, debido sin duda a su vinculación con la serie mayor «Teologia e Libertação». Solo en castellano ha sido objeto de ediciones diferenciadas en Perú, México, Ecuador y —de manera parcial— en Bolivia y Paraguay. Pero ha aparecido también en portugués, inglés, italiano y en alemán, en este caso enriquecida con un largo capítulo introductorio del traductor, Thomas Shreijäck.

En el subtítulo hago alusión al hecho de que unas ediciones, incluyendo la original, optaron por un título en singular (*rostro indio…*) y otras, como las que aparecieron en Ecuador y Bolivia, en plural (*rostros indios*). Esta diferencia en sí misma ya insinúa todo un debate teológico y antropológico: ¿qué pesa más, lo común o lo diferente en las experiencias religiosas de los diversos pueblos indígenas? ¿Son solo diversas expresiones culturales de un único rostro de Dios? ¿Son además diversas teologías? ¿Reflejan incluso diversas manifestaciones de Dios a lo largo del tiempo y del espacio? ¿Nos ayuda cada uno de estos rostros a descubrir nuevas facetas de Dios? Volveré a este tema en la parte final de este trabajo.

El sincretismo

Es interesante contrastar en *rostro(s) indio(s) de Dios* la perspectiva diferenciada con que Manolo y yo enfocamos la experiencia religiosa andina que tanto tiene

en común, exprésese en quechua o en aimara. El texto de Marzal refleja sobre todo la porción del mundo quechua que mejor conoce, a través de sus varias investigaciones y lecturas, desde Urcos hasta los nuevos israelitas en Lima. Mi texto sobre el mundo aimara refleja sobre todo mis propias vivencias y lecturas sobre los aimaras. Es decir, estas diferencias no son simplemente las que pueden existir entre quechuas y aimaras, sino también las que tanto quechuas como aimaras tienen internamente en diversos contextos socioeconómicos y, naturalmente, las perspectivas e interpretaciones diferenciadas de cada autor.

Por ejemplo, aunque ambos reconocemos fuertes sincretismos en ambos sentidos, Manolo subraya más los elementos cristianos que aparecen en la experiencia quechua en el contorno del Cusco, las innovaciones recientes entre inmigrantes urbanos e incluso las nuevas denominaciones religiosas. Yo, en cambio, me fijo más en las formas menos influenciadas por estas innovaciones.

Al comparar nuestros respectivos textos, a Manolo le sorprendía el poco peso que tiene la figura personal de Cristo en las comunidades aimaras tradicionales a que yo me refería, o el menor peso que yo daba al culto de los santos. Yo, por el contrario, echaba en falta en Manolo un mayor énfasis en la cosmovisión andina que —según mi experiencia— sigue tan viva incluso bajo el ropaje de esos santos y mamitas. Con todo, ambos, creo, hemos tenido cuidado en no caer en esas simplificaciones tan corrientes que ven una de estas dos dimensiones, cualquiera que sea, como la fundamental mientras que la otra sería solo un barniz superficial. En muchos casos ni se trata de su ancestral religión andina con solo un pasajero barniz cristiano, ni tampoco de una religión cristiana con cicatrices caducas de un pasado que ya se fue.

Sin duda este mismo tipo de diferencias internas ocurre también en otros pueblos. Por ejemplo, en el libro que comento, Melià enfatiza las profundas y poéticas expresiones religiosas de un grupo guaraní que ni siquiera fue bautizado, tema que después él mismo ha ampliado en todo un libro (Melià, 1991). Por eso, en su último libro, Marzal (2002a, pp. 532-538) cita este capítulo como un ejemplo de religión realmente indígena, no como un caso más de sincretismo. El editor general de la colección —Waldemar Boff— me expresó también en cierta ocasión lo mucho que le había impactado ese artículo de Melià sobre esa experiencia religiosa guaraní tan prístina y, a la vez, tan cercana a la del primer capítulo del evangelio de San Juan. Pero si además de Melià, otros hubieran relatado las experiencias religiosas de los guaraníes bautizados e incluso evangélicos del Chaco boliviano o de las zonas de colonización, tal vez no parecería que estén hablando de un mismo pueblo. Y aún ahí, en función de sus experiencias entre los guaraníes del Chaco boliviano, Melià probablemente preferiría no hablar tampoco de sincretismo sino más bien de una especie de «bilingüismo radical», expresado también en el ámbito de las creencias

y prácticas religiosas. Así como muchos son capaces de expresarse en una u otra lengua según el contexto social en que se mueven, muchos guaraníes —según él— se relacionan con el mundo de lo sagrado en código religioso guaraní o cristiano (incluidos los evangélicos) según el contexto en que se muevan, sin que ello les produzca conflicto en lo más profundo de su ser.

No entraré aquí en las largas discusiones teóricas sobre qué es sincretismo, tema en que tanto ha trabajado Marzal (1985; y 2002a, caps. VIII y XVI). Acepto que este término no es necesariamente peyorativo y reconozco que el sincretismo, visto como «una creativa y muy selectiva recombinación de formas y significados simbólicos», o como un continuo «proceso de persistencias, pérdidas, síntesis y reinterpretaciones de los elementos de las religiones en contacto» (Marzal, 2002a, pp. 197-200), sigue en los Andes muy vivo, fuerte y a la vez siempre cambiante en ambos sentidos.

Lo ilustraré con dos temas de sentido contrapuesto: el persistente juego interpretativo de lo cristiano en clave cósmica por parte de los andinos y la misteriosa penetración de un nutrido e imprevisible lenguaje cristiano en lo más profundo de los rituales andinos.

Con relación a la reinterpretación cósmica de lo cristiano, empezaré recordando una charla que tuvimos con Manolo durante la preparación de *Rostro(s) indio(s)* y a propósito del culto a los santos, sobre la frecuencia con que en Bolivia se los sigue asociando con piedras, reflejando así el ancestral culto a las *wak'as*. Marzal subraya también la facilidad con que los santos penetraron en el mundo ritual andino por su semejanza con las tradicionales *wak'as* (o *wakas*) y, por otra parte, la persistencia de las ofrendas o pagos a otros mediadores de origen andino, como los *apus* y la *Pacha Mama* (Marzal & otros, 1992, pp. 56-62).

Pero lo que le resultaba novedoso en aquella charla era que hasta hoy, siquiera en el lado boliviano, bastantes de estos santos domésticos son en realidad piedras sobre las que se ha pintado algún santo o mamita. Su origen son «hierofanías» muy distintas de las que Marzal relata en sus textos, las cuales son más semejantes a las del cristianismo popular europeo. Yo, en cambio, le ponía ejemplos como el de alguien que, mientras labra en su chacra, tropieza con alguna piedra especial que él considera enseguida alguna aparición o presencia de algún ser sobrenatural, por lo que la recoge y empieza a rendirle culto. Entre los quechuas de Cochabamba, esas piedras suelen llevarse después a algún artista para que las pinte con alguna imagen cristiana. Existe incluso el dicho popular de que si la pintura sale con cara linda será una mamita y si sale con barba, será un santo.

Ya en otras ocasiones he analizado en detalle un caso reciente que ilustra el proceso de transformación (Albó & Calla, 1996; Albó, 2002b, pp. 430-432). En síntesis, en las alturas de Tiraque, también en Cochabamba, ha persistido el culto a una roca grande a la que atribuyen poder para multiplicar el ganado, para

lo que le ofrecen sahumerios con *q'uwa* (menta silvestre) o con bosta del ganado[2]. La siguen llamando *waka* pero ese término es ahora reinterpretado allí como el préstamo castellano «vaca»; además la roca tenía dos pequeñas protuberancias que se interpretaban como los cuernos de esa vaca petrificada. Esta fue la primera mutación, sobre todo lingüística.

En los años ochenta surgió en el lugar una pugna entre esta concepción tradicional y la de los evangélicos iconoclastas. Unos jóvenes evangelistas, escandalizados, intentaron destruir este «ídolo» y efectivamente lograron desmocharle los cuernos. Pero un comunero del lugar recogió devotamente los dos pedazos rotos de piedra y los llevó a un depósito de papas en su casa, que ahora funciona a la vez como pequeña capilla. Desde entonces, además del persistente culto a la *waka* grande, se realiza cada año en la explanada junto a la casa una gran fiesta al «Señor de Waca», a la que acuden miles de personas, incluyendo decenas de «pasantes» o «padrinos» y un centenar de camiones.

Hace unos diez años fui a visitar aquella casa y el dueño me mostró las dos piedritas sagradas. Me dijo que el pedacito mayor era «vaca» y el menor «mocho», y que el primero ayudaba, efectivamente, a la multiplicación de las vacas y el otro a la de las ovejas. Pero ahí pude observar una nueva mutación. Una madrina de la piedra «vaca» ya la había hecho pintar con una virgen no identificada y un padrino de la piedra «mocho» la hizo pintar con un cordero en la parte inferior, una capilla en la superior y, en el centro, un Cristo. Pregunté qué representaba esta decoración y me respondió: «Es Tata Toco[3] Espiritual. Así dijo el pintor que lo hizo en Punata. No sé qué será». Como puede verse, el proceso de «hagio-génesis», con fuertes sincretismos bidireccionales, sigue muy vivo.

Además de los numerosos Cristos, santos y mamitas, que son cuadros o esculturas talladas, siguen existiendo bastantes —tanto privados como públicos, incluidos importantes centros de peregrinación— cuyos orígenes, antiguos o recientes, son semejantes al recién mencionado. En el altiplano aimara persisten además muchas *wak'as* que se mantienen tal cual sin necesidad de mayores metamorfosis. Cerca de la plaza de Tiahuanaco hay incluso una casa cuyos dueños, al hacer obras, encontraron un gran monolito, que ahora guardan en el mismo lugar y al que le rinden culto porque «nos ha traído mucha bendición». No lejos de ahí, en Jesús de Machaqa, han convivido dos antropólogos extranjeros, el uno preparando su tesis sobre los catequistas (Orta, 1996) en una comunidad, y el otro sobre las/los *wak'a* actuales en la comunidad vecina (Astvaldsson, 2000); *wak'a* es también nada menos

[2] Esos ritos andinos de fertilidad no son exclusivos de este tipo de divinidades más andinas. Se hacen también, por ejemplo, al Señor de Santa Vera Cruz, que es un bello y venerado tallado, aunque se dice que originalmente al pie del mismo había también una *wak'a* (Albó, 1974b; Rocha, 1982).

[3] Santo Cristo muy popular en el pueblo de Toco, no lejos de Punata, en el valle alto de Cochabamba.

que la gran torre colonial de la iglesia principal de la región, en cuyos cimientos se afirma que fueron sacrificados y siguen enterrados cuatro urus.

El propio Manolo, durante su investigación en Urcos, subió hasta el nevado de Quyllu Rit'i, que es el más renombrado centro andino de peregrinación del Cusco y tiene como objeto principal de veneración un rostro de Cristo, apenas perceptible, estampado en la roca. Más aún, nuestro común amigo Antonio Sánchez Guardamino, párroco de Ocongate a donde pertenece el santuario, me acaba de contar que últimamente ha ocurrido un gran revuelo de protesta entre los peregrinos, porque unos devotos decidieron por su cuenta repintar totalmente un Cristo en la piedra, quizás para que no quedaran dudas sobre su plena identificación con el Cristo «cristiano», valga la redundancia… Otro rito único de este lugar es el ascenso hasta los glaciares del contorno para retornar cargando pesados témpanos de hielo, de una manera semejante a lo que hacen los peregrinos a la Mamita de Urcupiña, Cochabamba, que escarpan y se llevan pedazos de piedra que después multiplicarán su dinero.

Las hierofanías que actualmente se relatan sobre ambos centros de peregrinación tienen todos los rasgos cristianos de la aparición de un niño pastor que se transforma en Cristo crucificado, en el primer caso, y la de una virgencita en el segundo. Significativamente el relato de Quyllu Rit'i se refiere a los años inmediatamente posteriores al gran levantamiento anticolonial de Túpac Amaru. Pero, ¿será este su único origen? En el caso de Urcupiña, cuyo auge actual se remonta a solo unas pocas décadas, el nombre del santuario (que ahora se interpreta como «ya en el cerro») podría muy bien ser *urqu phiña,* el «enojo del cerro», tema recurrente en muchos cerros considerados *apus* o *achachilas*, lo que implicaría unas raíces andinas mucho más profundas.

La mutación de una *wak'a* en *waka*/vaca y, de ahí, en Tata Toco Espiritual, muestra ya mi otro tema, que se refiere a lo que podríamos llamar el sincretismo reflejado en los numerosos prestamos hispano-cristianos presentes en el vocabulario ritual más andino. En los casos arriba mencionados se trata claramente de un intento «cristianizador» de un culto andino local, sea por parte de algunos devotos que participan de las dos tradiciones o por parte de las autoridades eclesiásticas.

Pero lo que aquí quisiera subrayar es más bien cómo los propios *yatiris* o *yachaq* y los demás agentes religiosos de los ritos de corte más andino, se apropian también de muchos e inesperados términos de origen «cristiano» incluso en sus celebraciones más clandestinas.

En un reciente evento del Cusco sobre la historia de la cristianización en los Andes, en el que nuestro amigo Manolo presentó también nuevas aportes a su línea de investigación sobre los «santos» en la transformación religiosa del Perú colonial (Marzal, 2002b), yo insistí en ese tema histórico-lingüístico-religioso que últimamente me va dando vueltas en la cabeza (Albó, 2002b). Aparte de la

gran abundancia de préstamos castellanos en los ritos más andinos y ocultos, lo asombroso y enigmático es por qué surgen determinados tipos de intercambios idiomáticos y no otros. Hay que tomar en cuenta que en la mayoría de los casos, quienes los usan en sus ritos no tienen ninguna conciencia de estar intercalando términos que provienen de la otra vertiente lingüística y cultural.

Estos préstamos, algunos de ellos poco corrientes fuera de este contexto ritual, son como señales de pista en un laberinto por recorrer. Nos muestran cuánto nos falta comprender todavía sobre esta misteriosa alquimia del sincretismo entre dos tradiciones culturales y religiosas. El enigma solo podrá resolverse con una estrecha colaboración entre historiadores de la religión, lingüistas, antropólogos y teólogos.

No voy a repetir de nuevo todo lo que en el citado artículo y otros previos ya detallé reiteradamente. Pero sí recordaré, para despertar el apetito investigativo, uno de los casos más notables: el de la *Pacha Mama*. Lo sorprendente es que este nombre parece actualmente más utilizado en contextos castellanos y amestizados que en los más propiamente andinos. La lingüista Rosaleen Howard-Malverde (1995) llegó a publicar incluso un artículo cuyo título refleja lo que le dijo una mujer monolingüe quechua en el norte de Potosí: «Dicen *Pachamama* en castellano. En quechua es *Wirjina*». En efecto, aunque hay bastante variación, en áreas muy quechuas o aimaras es más común escuchar otros términos de origen castellano como «virgen» (o *wirjina*), «Santa Tierra» (o *tira*) u otras muchas variantes y combinaciones como «Santa Tierra Pacha Mama», «Virgen Pacha Mama», «Pacha Abuelita», «Pacha Mama Virgen María», «María Llumpaqa» [= pura] o incluso «Santísima Virgen».

Manolo ha reconocido en diversas ocasiones la posición particular que tiene la Pacha Mama en contraste con otras divinidades andinas más demonizadas. Muestra también la amplia gama de formas sincréticas con que se relaciona con la Virgen cristiana, con notables transformaciones semánticas de un lugar a otro. Lo que yo quiero subrayar aquí es que estas diferencias se pueden encontrar incluso en un mismo lugar, de acuerdo al contexto en que se usen dichos términos.

En efecto, los quechuas de Cochabamba han sido caracterizados, con razón, por la fuerte penetración del castellano y de lo criollo en su medio; algunos han llegado incluso a pensar (pero no a probar) que deben ser descendientes de labriegos castellanos que acabaron por adoptar la lengua local quechua. Hasta su lengua es con frecuencia caricaturizada como *quechuañol*. Pero curiosamente es también en Cochabamba donde con más frecuencia he escuchado el término *Pacha mama*, más que sus equivalentes de raíz castellana, con una gama de usos y sentidos que van desde la concepción materna y cariñosa de una madre protectora de las sementeras, hasta la de una *wak'a* peligrosa. En todos los brindis y en todas partes la gente echa parte del líquido al suelo, *ch'allando* a la Madre Tierra antes y después de beber. Las grandes tinajas semienterradas para asentar la chicha son también

llamadas *pachamama*, al igual que algunos productos agrícolas extraordinarios, como una mazorca doble de maíz. Pero esta misma gente tendrá también miedo de quedar *pachamamasqa*, es decir, hincharse y enfermarse por haber quedado «agarrados por la Pacha Mama» después de haber dormido sin consideración en algún paraje peligroso.

De la inculturación a la teología india

Concluiré esta temática con una nueva reflexión teológica. A Manolo le gusta comentar que «el sincretismo es como la otra cara de la inculturación» (por ejemplo, Marzal, 1992, p. 20 y, de nuevo, 2002a: 200). Para explicarlo, parte de que la inculturación ha sido vista sobre todo como la evangelización de cada cultura mediante «evangelizadores» llegados con frecuencia desde otra cultura. En cambio, el sincretismo se observa sobre todo en las maneras en que la gente evangelizada en esas culturas combina lo antiguo y lo nuevo. De ahí las dos caras que, en su «Introducción» a *Rostro(s) indio(s) de Dios*, contrapuntea en los siguientes términos:

> Si la inculturación es el esfuerzo sistemático y consciente de los evangelizadores para traducir el mensaje universal del evangelio a las categorías religiosas de la sociedad evangelizada, el sincretismo es el proceso inverso por el que los evangelizados tratan de retener sus propios rasgos religiosos en tanto no se oponen a los cristianos y de revestir los rasgos cristianos aceptados con categorías religiosas autóctonas (Marzal, 1992, p. 20).

Antes de esa cita, en esa misma «Introducción», Marzal ya pone un bemol a los alcances históricos reales de la inculturación, al afirmar que «el rostro indio de Dios no proviene de la inculturación de los agentes de pastoral cuanto del sincretismo de los indios» (Marzal, 1992, p. 20); y, más adelante, ofrece un estimulante listado de lo que, según él, son los aportes más relevantes del «cristianismo indígena», fruto de ese sincretismo, a la «síntesis cristiana». Por ejemplo, la dimensión sacral y viviente del ecologismo y de toda la naturaleza, una visión más sensorial en el acercamiento a la divinidad, un mayor respeto a la diversidad, etcétera, etcétera (1992, pp. 22-23).

Se le podría discutir si el proceso sincrético desde abajo solo retiene sus rasgos propios «en tanto no se oponen a los cristianos» —preocupación más propia del misionero celoso por no alterar *su* verdad—, o si es algo mucho más general y espontáneo, sea o no por una reacción de conversión o de resistencia. A fin de cuentas, ya en aquellos años de filosofía en Quito nos resaltaban un sabio dicho en latín escolástico: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, «cualquier cosa que se recibe se acopla siempre al modo de ser de quien lo recibe». El misionero dice «Virgen Madre de Dios» y muchos andinos escuchan «¡Ah! ¡*Pacha mama*!», y de ahí surge su nuevo término religioso *Wirjina.* El aimara dice *yatiri*

(el que sabe de lo sobrenatural, nuestro sacerdote) y muchos misioneros se dicen «¡Uy! ¡Un brujo!…».

Inculturación desde adentro, la otra cara teológica del sincretismo

Estas consideraciones ya nos dan pie para dar un giro más, como sugiero en el título de esta sección. Es muy laudable la ya mencionada inculturación de los misioneros y evangelizadores en el nuevo medio cultural en que se desean insertar, pero no es esta la única ni la principal inculturación porque solo es una inculturación *desde afuera*. Sería tal vez más exacto llamarla inserción cultural y social.

Hay otra inculturación mucho más radical —en el sentido de partir de la raíz— que es la inculturación de la fe *desde adentro*, es decir, desde la experiencia religiosa de los propios pueblos indígenas incluso desde antes de la llegada de cualquier evangelizador externo. Tiene implicaciones teológicas más profundas de cara al misterio de la Encarnación, que está en la raíz del tema central teológico de la inculturación del Evangelio en cualquier pueblo y cultura.

La existencia y combinación de ambas perspectivas —desde afuera y desde adentro— es la que lleva a esa constatación, tantas veces expresada por viejos pastores y misioneros, de que también «los evangelizadores son evangelizados» por los pueblos indígenas. Sin embargo, no es fácil lograr un equilibrio entre ambas perspectivas, pues son muchos más y con un poder mucho mayor en la Iglesia los que se refieren a la primera vertiente de la inculturación. Por eso aquí haré un esfuerzo particular para resaltar esta otra perspectiva, desde adentro.

Esta temática ya la presenté en un encuentro internacional sobre inculturación, que se realizó en Mulheim, Alemania, en 1996, en el que —para variar— volvimos a coincidir con Manolo por enésima vez. Nos alojaron en el mismo hotelito de esta linda ciudad, perdidos por no saber alemán. ¡Ni siquiera nos era útil el latín, del que a veces me he valido para entenderme con curas alemanes! Por la mañana tuvimos el alivio de aprender que, para que nos sirvieran el desayuno, bastaba decir «café». Como ironía, nuestras respectivas ponencias ahora están publicadas en ese alemán que no podemos entender.

La exposición de Manolo se refería a la evolución del proceso de inculturación en la historia de la Iglesia latinoamericana en los 500 años que van desde el «descubrimiento», «encuentro», «encontronazo» o como se lo quiera llamar, en 1492, hasta la Conferencia de Obispos Latinoamericanos, que se realizó en Santo Domingo en 1992 para realzar los 500 años «de evangelización» (Marzal, 1997).

Cabe resaltar que fue paradójicamente en Santo Domingo donde los obispos enfatizaron por fin la importancia del indio como sujeto. En los primeros borradores para aquella conferencia se insistía mucho más en la «celebración» de los 500 años de «evangelización» y en la «cultura adveniente», y no en esas raíces originarias

de la fe en nuestro continente. Pero al final se impuso ese planteo mucho más profético. El documento preparatorio de los obispos de Bolivia (1992, pp. 78-79) fue uno de los que más insistió en hacer este vuelco:

> El Evangelio no llegó al corazón de los pueblos indígenas porque se tomó la vivencia humana expresada en sus culturas como objeto y no como sujeto de la evangelización. Ante esta realidad se impone la necesidad de invertir la perspectiva en que pensamos el proceso de evangelización [...].
>
> La encarnación del Evangelio en la cultura de un pueblo se desarrolla por dos vías complementarias: por anuncio desde afuera y por crecimiento desde adentro... Sin embargo hasta ahora se ha identificado demasiado el proceso integral de la evangelización con solo [la] primera vía, la del anuncio externo mediante la inserción en otra cultura. En cambio no se ha dado aún suficiente atención al hecho de que son las mismas culturas las que en última instancia pueden y deben hacer crecer dentro de ellas esas «semillas del Verbo» y ese «Árbol de la Vida» que ya llevan dentro. La Buena Nueva del Evangelio desde el principio de los tiempos ya se ha encarnado en cada pueblo y cultura. Pero con demasiada frecuencia —en nombre de este mismo Evangelio— no la hemos dejado fructificar.

Concluida la Conferencia, los cuatro obispos mexicanos más identificados con la causa indígena emitieron el siguiente juicio conjunto:

> No existen en la Iglesia documentos del nivel de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que hayan dado un espacio y valoración a la cuestión indígena como Santo Domingo. Por eso, seguramente, Santo Domingo pasará a la historia como la Conferencia de la Inculturación del Evangelio y de la Pastoral Indígena» (Carrasco & otros, 1993, p. 15).

En mi ponencia de Mulheim yo mencioné también algo de esa evolución histórica pero enfaticé más bien esa otra postura a contrapunto, desde adentro. Por eso la titulé «¿Semillas del Verbo o árboles frondosos de fe indígena? Inculturación desde afuera y desde adentro» (Albó, 1997). En ella me inspiro para las consideraciones que siguen.

Para este enfoque, tal vez no resulte tan crucial saber si nos referimos a indígenas bautizados o no bautizados, ni tampoco conocer en detalle el origen histórico de un determinado elemento dentro de la vivencia religiosa actual de cada pueblo indígena, tomada en su globalidad. Lo realmente relevante es qué es asumido en un momento dado como propio o como ajeno por parte de este pueblo y cultura indígena. El hecho de que un pueblo haya acogido el Bautismo cristiano es sin duda un dato histórico, social y religioso muy significativo, que marca un hito importante en la historia de muchos pueblos indígenas del continente latinoamericano. Pero cabe preguntarnos hasta qué punto su forma propia de ser cristianos emana o no del cambio que en ellos produjo el hecho de que sus antepasados hubieran acogido

el Bautismo, probablemente en un contexto de conquista y de sumisión colonial, y qué evolución religiosa habría tenido lugar si el contacto se hubiese establecido y consolidado sin que la cruz hubiese llegado acompañada de la espada.

Hay sin duda notables y enriquecedores intercambios entre pueblos indígenas y misioneros, también en el ámbito de la fe y de la religión. Pero en ambos grupos de dialogantes había desde siempre las semillas del Verbo, que ya se estaban desarrollando y dando frutos en contextos muy distintos a uno u otro lado del Atlántico. ¿Acaso en el caso de los pueblos originarios de este lado del océano se trataba solo de semillas en estado de hibernación, en espera de que llegaran los cristianos europeos? ¿Acaso el «Antiguo Testamento indio» (Gorski, 1975)[4] solo podía ser Nuevo tras la llegada de las carabelas?

Es necesario saber diferenciar entre la fe y las culturas en que esta necesariamente se expresa. De lo único que tenemos plena evidencia es de que había un marcado contraste entre la dimensión religiosa, dentro de la cultura «cristiana» de los recién llegados, y la misma dimensión religiosa dentro de las culturas de quienes les acogieron, rechazaron o sufrieron. En alguna medida, estos contrastes culturales persisten aunque atemperados por los siglos transcurridos y por la acumulación de una amplia gama de sincretismos. Sobre este ámbito, tenemos abundante información y lúcidos análisis en el pasado y el presente.

¿Y sobre la fe respectiva de ambos? La fe siempre se inserta y expresa en una determinada cultura, pero no se identifica ni agota con ninguna en particular. Y supuestos estos contextos históricos y culturales distintos en que se nos habla de Jesús, ¿solo podemos hablar de fe cristiana cuando ya se ha conocido y aceptado la figura histórica de Jesús de Nazareth? No parece poder deducirse del texto iluminador del juicio final: «¿Cuándo te vimos con hambre y te dimos de comer?». Las diversas situaciones y vivencias históricas tampoco lo sugieren. Dice Marzal (1992, p. 22):

> Es sabido que el mismo Kerygma tiene resonancias distintas y exige nuevas reformulaciones creíbles en un contexto de evangelización-dominación por parte de los llamados «cristianos». Cuando en la Iglesia primitiva se predicaba a Cristo muerto pero resucitado y salvador, era claro a todos que Cristo era aquel hombre de carne y hueso que anunció la buena noticia y fue muerto por los poderosos; pero la misma predicación hecha en un contexto de invasión, que impone el «orden cristiano occidental» por la fuerza de las armas, tiene un significado totalmente diferente y se puede convertir en el mito de los de arriba, que hasta sus dioses imponen.

---

[4] Esta expresión ha sido criticada, entre otros, por Gustavo Gutiérrez (1990), porque esos valores de las culturas indígenas «no constituyen únicamente una preparación, constituyen valores centrales del cristiano».

Teología(s) india(s)

El esfuerzo actual más notable para sistematizar esta fe desde adentro y a partir de la experiencia religiosa propia de cada pueblo y cultura es probablemente lo que se ha dado en llamar la *Teología india*, un enfoque que ha ido tomando cuerpo sobre todo a partir de los años noventa y sobre el que no me consta que Manolo haya escrito mucho.

En su I Encuentro Taller Latinoamericano, realizado en México en setiembre de 1990, los protagonistas de esta teología india la definieron como «saber dar razón de nuestra esperanza milenaria» (Teología india, 1990, p. 7). Tal formulación, que nos remonta a tiempos anteriores a la llegada de los cristianos europeos, ya muestra cómo estos teólogos indígenas perciben la ancestral inculturación de la fe dentro de sus culturas. En palabras de uno de sus principales exponentes, el sacerdote católico e indígena zapoteco Eleazar López (1991, pp. 14-15):

> Lo que es auténticamente humano es también auténticamente cristiano. En base a este principio, sostenemos que una teología auténticamente india… es también auténticamente cristiana. Y, en consecuencia, nuestra labor frente a ella no consiste en querer vestirla de cristianismo sino mostrar su sentido profundamente cristiano… Es más, para los indios la fe cristiana tiene que pasar necesariamente por nuestra fe india. Porque no es matando nuestro Dios como llegamos al Dios cristiano, sino reconociendo que es el Mismo… y que abrirnos al aporte cristiano significa… no perder lo propio sino potenciarlo al máximo.

Otro tema central que da una característica particular a esa teología es que es a la vez una y múltiple. Es decir, resurge ahí de nuevo aquella doble perspectiva que ya se había planteado por la misma época en el título de nuestro libro *Rostro/s indio/s de Dios.* Lo plantea el mismo Eleazar López (1991, 1994) cuando, en el título de su doble introducción a los encuentros latinoamericanos, usa el singular en el primer caso y el plural en el segundo. Sobre la primera perspectiva dice:

> [Es] teología, así en singular, para indicar la matriz social en que ella es reelaborada a partir de 1492. La Teología India es… una teología de [la] opresión. Una opresión que, por venir de una fuente única y por implantarse con los mismos métodos, terminó hermanándonos en el dolor a pueblos de culturas diversas (López, 1991, p. 11).

La teología india es entonces la reflexión teológica conjunta de los diversos pueblos indígenas oprimidos y discriminados, tanto sobre su forma compartida de comprender y acercarse a Dios, como de cara al conjunto de las iglesias para que:

> […] reconozcan y respeten el derecho de los pueblos indígenas y afroamericanos y el de la mujer indígena y negra, doblemente explotadas, a vivir y expresar su historia y lucha liberadora mediante su capacidad organizativa, su religión y cultura,

> perseguidas hasta hoy… procurando la puesta en práctica de una libertad religiosa real desde un diálogo ecuménico auténtico (II Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena de América Latina, 1986, p. 83).

Por este camino, la teología india entronca directamente con la teología de la liberación. Es, en efecto, la reflexión teológica de unos indígenas discriminados a quienes los colonizadores y criollos que los siguen explotando aplicaron la nueva (y errónea) categoría genérica de «indios». No está siquiera exenta de tal estigma la discriminación que con frecuencia ellos sienten dentro de la organización y estructura de la misma Iglesia —católica u otras—, en que los cargos de mayor responsabilidad difícilmente llegan a estar ocupados por indígenas. El mismo énfasis en una estructura jerárquica en manos de varones y célibes puede tener este mismo efecto, visto desde la perspectiva de los diversos pueblos indígenas, que, sin dejar de tener inequidades de género, suelen concebir de manera más equilibrada la pareja hombre/mujer.

Pero hay dos particularidades en esta teología india: primero, ya no es la reflexión de otros que hacen su opción por los pobres, como ocurre en muchos teólogos de la liberación, ni una reflexión desde afuera —como fue la de nuestro libro *Rostro(s) indio(s) de Dios*—, sino la meditación de los propios indígenas que además se saben «pobres indios de Jesucristo», para repetir la expresión del indio quechua Guaman Poma (1987[1615], pp. 498-502) a principios de la colonia.

La segunda particularidad es que son pobres con rostros y sueños muy concretos y diferenciados, más diferenciados por el hecho de que su pobreza viene expresada en sus propias claves culturales. Ya no se ven como indios genéricos sino como miembros de diversos pueblos originarios que reencuentran sus identidades, raíces y peculiaridades.

Precisamente por esto último, más adelante el mismo Eleazar López (1994) también aceptará hablar de «teologías indias», porque ese «saber dar razón de nuestra razón milenaria» tiene raíces mucho más profundas en el pasado y horizontes utópicos diferenciados para cada pueblo, según sus variadas experiencias con la naturaleza, sus formas de contacto con otros pueblos y otros mil factores.

El testimonio de otro teólogo indio de Panamá, el kuna y claretiano Aiban Wagua, expresa esta diferenciación de experiencias y concepciones religiosas indígenas (y no indígenas) de una manera muy gráfica y bella. Cuando retornó de sus estudios de teología en Europa con toda una aureola de prestigio por lo ahí aprendido, su tío —un sacerdote indígena tradicional de la comunidad— le llamó incluso «traidor», con la siguiente explicación:

> Dios es muy grande y no lo podemos abarcar por completo. Cada pueblo conoce una parte de él. Y es necesario que esta parte se mantenga como diferente de las demás para que, al juntar todas las partes esparcidas por los pueblos, se llegue a la verdad completa de Dios. Tú, como Kuna, has tenido la oportunidad de conocer

> a Dios desde la parte Kuna y tu deber es transmitirlo así a los demás; pero no lo has hecho. Más bien has ido en busca de otras partes de Dios, negando la parte que Él te había dado originariamente (Teología india, 1993, p. 139).

De todo lo anterior, se sigue que esta teología, o mejor, teologías indias, deben ser también, casi por definición, profundamente ecuménicas en el sentido más amplio de este término. El diálogo debe ocurrir tanto entre ellas, por la gran riqueza y variedad de religiones y tradiciones indígenas que comparten en lo más hondo de una misma fe, sentida o no como cristiana, como con relación a los cristianos no indígenas que, además, suelen detentar una posición de mayor poder sobre ellos, tanto en el ámbito religioso como en el social-político. Al ser además un diálogo entre los pobres indios discriminados y quienes detentan el poder y la facultad de determinar la «verdadera doctrina» dentro de la Iglesia, este ecumenismo resulta mucho más radical que aquel que se plantea solo entre cristianos de distintas denominaciones; y, por lo mismo, es a la vez —para la jerarquía de las iglesias cristianas— un desafío más exigente incluso que el llamado «diálogo interreligioso», fomentado por la Iglesia católica sobre todo cuando se siente en minoría ante las grandes religiones orientales.

Desde esta perspectiva, se puede entender por qué en el III Encuentro Taller Latinoamericano de Teología India (1997, pp. 174-175), reunido en Cochabamba, Bolivia, se llegó a afirmar que «las teologías indígenas son más arriesgadas que las teologías de la liberación… [y] mucho más difíciles de seguir» porque «son más difíciles de cooptar, ya que no proponen categorías, problemas ni soluciones universales…». Son más bien «teologías construidas desde y para pueblos particulares en lugares particulares».

En medio de esta variedad de teologías indias, se detectan en todas ellas notables semejanzas por su metodología, muy distinta de aquella a que estamos acostumbrados. Su reflexión tiene mucho de colectiva y comunitaria, casi anónima; es integral, sin esas disecciones conceptuales y hasta disciplinarias tan típicas de la otra teología; su lógica avanza por las sendas de lo concreto y del lenguaje mítico y simbólico, del rito y el gesto, la imagen y el relato, de la repetición cíclica pero nunca igual… A la luz de esta vivencia alternativa, ¿no deberíamos repensar también nuestras propias definiciones de lo que es teología?

La Teología india tiene aún mucho de brecha nueva con sus riesgos y retos (López, 1994, pp. 24-26). En mi opinión, el riesgo más peligroso sería que se atascara en fundamentalismos indianistas sin avanzar hacia el ecumenismo arriba esbozado. Los niveles ya logrados de diálogo entre sí y con otros son el mejor antídoto contra este peligro. Pero este problema es de doble filo: el etnocentrismo de nuestra propia teología, eclesiología e incluso de algunos enfoques misiológicos, ¿no es también un serio riesgo contra la verdadera e inédita catolicidad de

nuestra fe? También los no-indios necesitamos ser fecundados por esta teología y teologías indias.

* * *

Cerremos aquí la tertulia con un reciente recuerdo e impresión personal. Hace unos meses conseguí, en la editorial Trotta, el libro *Tierra encantada,* el tratado síntesis de antropología religiosa publicado en 2002 en que Marzal sintetiza y estructura su larga investigación, experiencia y docencia en la temática religiosa. En la «Introducción» dice que es un libro «con sabor a canto de cisne» (Marzal, 2002a, p.15).

Tal vez Manolo escribió esta frase cuando estaba todavía bajo los efectos de su segundo accidente de carro, tan ilógico como molesto, ocurrido aquel mismo año. Mientras Manolo cruzaba como cada día el parqueo de la Universidad Católica en que ha pasado gran parte de su vida, salió de improviso un vehículo y lo arrolló dejándolo maltrecho, adolorido y fuera de circulación por un buen tiempo. Su agenda siempre repleta se cortó en seco. Al enterarme, con bastante retraso, le envié de inmediato un correo electrónico. Me respondió a vuelta de correo: «Gracias por tu solidaridad con mi accidente. Una propuesta. Soy coordinador de un libro de los cuarenta que tiene la Enciclopedia Iberoamericana de Religiones que edita la editorial Trotta de Madrid. El tema de mi libro es religión andina. Te pido un artículo síntesis de la religión aymara de 25 páginas [...] Un abrazo, Manolo».

Por ese tono escueto y ese contenido tan activo como pragmático, pensé que ya estaba dado de alto y de nuevo en funciones. No era tan así. Dos meses después, de paso por Lima, fui a visitarle y ahí me lo encontré recostado y con una pierna todavía en cabestro, moviéndose con dificultad y necesitando ayuda de otros. Pero, eso sí, ya estaba rodeado de libros y papeles y tenía su computadora prendida.

En julio de 2003, ya me lo encontré en el Congreso de Americanistas de Santiago de Chile, debiendo pasar sus buenos ratos sentado pero siempre rodeado de amigos y admiradoras, fruto de tantos años de trabajo en la Universidad Católica. Ahora la ha dejado. ¿Para jubilarse? ¡Para asumir un nuevo reto como flamante rector de la Universidad Ruiz de Montoya!

Me han venido ganas de reír. ¡Qué cisne! ¡Qué vigoroso y continuado canto! ¡Qué alto vuelo el de este cisne! ¡Cuánto sigue escribiendo la pluma de este cisne!

Con un abrazo,

Xavier
Qurpa, setiembre de 2004.

Bibliografía

Albó, Xavier (1974[1970]). *Los mil rostros del quechua.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos (traducción adaptada de la tesis de doctorado de 1970).

Albó, Xavier (1974). Santa Vela Cruz Tatita. *Allpanchis Phuturinqa 7*, 163-215.

Albó, Xavier (1991). El retorno del indio. *Revista Andina 9(2)*, 299-366.

Albó, Xavier (1997). Samenkörner des Wortes oder dichbelaute Bäume indigenen Glaubens. Inkulturation von aussen und von innen. En Andreas Lienkamp & Christoph Lienkamp (eds.), *Identität» des Glaubens in den Kulturen: das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand* (pp. 137-160). Würsburg: Echter.

Albó, Xavier (2002a). *Pueblos indios en la política*. La Paz: CIPCA.

Albó, Xavier (2002b). Preguntas a los historiadores desde los rituales andinos actuales. En Jean-Jacques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 395-438). Cusco: Centro Bartolomé Las Casas y Asociación Kuraka,

Albó, Xavier & Mildred Calla (1996). Santos y tierra, wak'as y chicha: la religión andino-cristiana de los quechuas de Tiraque, Cochabamba. En Bernd Schmeltz & N. Ross Cumrine (eds.), *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes* (pp. 187-216). Bonn: Holos.

Astvaldsson, Astvadur (2000). *Jesús de Machaqa: la marka rebelde 4. Las voces de los wak'a.* La Paz: CIPCA.

Carrasco, Bartolomé, Samuel Ruiz, Arturo Lona & Hermenegildo Ramírez (Obispos de Oaxaca, San Cristóbal de las Casas, Tehuantepec y Huautla) (1993). Mensaje de Cuaresma. Santo Domingo y la pastoral indígena. México: s.p.i.

CELAM (1968). *La Iglesia en la actual transformación de América Latina. Conclusiones. II Conferencia general del episcopado latinoamericano*. Medellín, Bogotá: CELAM.

CELAM (1992). *IV Conferencia general del episcopado latinoamericano, Santo Domingo, conclusiones.* La Paz: Paulinas.

Centro de Teología Popular (1987). *Fe y Pueblo 18. Religión aymara liberadora.* La Paz.

II Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena (1986). *Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana.* Quito: Abya-Yala.

Departamento de Misiones del CELAM (1970). *Pastoral indigenista: Documento final del Primer Encuentro Pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes (Xicotepec)*. Bogotá: Indo-American.

Gorski, Juan (1975). *Las situaciones históricas como contenido del mensaje evangélico*. Bogotá: Paulinas.

Gortaire, Alfonso (1971). *Santa Fe: presencia etnológica de un pueblo hospital.* México: Universidad Iberoamericana.

Guaman Poma de Ayala, Felipe (1987[1615]). *Nueva coronica y buen gobierno* (edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste). Madrid: Historia 16.

Gutiérrez, Gustavo (1971). *Teología de la liberación*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

Gutiérrez, Gustavo (1990). Nueva evangelización con rostro andino quichua y aymara. En *I Encuentro Ecuménico de Cultura Andina y Teología*. Perú (policopiado).

Herrero, Joaquín & Jorge Urioste (1955). *Gramática de la lengua quechua y vocabulario quechua-castellano y castellano-quechua de las voces más usuales*. La Paz, Cochabamba: Canata.

Howard-Malverde, Rosaleen (1995). Pachamama is a Spanish word: Linguistic tension between Aymara, Quechua and Spanish in Northern Potosí (Bolivia). *Anthropological Linguistics 37(2)*, 141-68.

Jordá, Enrique (2003). *Teología desde el Titikaka. Cosmovisión aymara en diálogo con la fe.* Cochabamba: Verbo Divino, Universidad Católica Boliviana y Compañía de Jesús (adaptación de la tesis presentada a la Facultad de Teología de Lima en 1981).

López Hernández, Eleazar (2000). *Teología india, antología*. Madrid: Verbo Divino.

Marzal, Manuel M. (1968). *La aculturación de los otomíes del Mezquital: un intento de evaluación del PIVM.* México: Guadarrama.

Marzal, Manuel M. (1971). *El mundo religioso en Urcos.* Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

Marzal, Manuel M. (1981). *Historia de la antropología indigenista: México y Perú.* Lima: Fondo Editorial PUCP (varias ediciones posteriores ampliadas, en 3 v.).

Marzal, Manuel M. (1985). *El sincretismo iberoamericano.* Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel M. (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima.* Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Marzal & otros (eds.) (1992). *Rostros indios de Dios.* La Paz: CIPCA, HISBOL y UCB.

Marzal, Manuel M. (1997). Inkulturationprozesse in der Geschichte Lateinamerikas und seiner Kirche von 1492 bis Santo Domingo. En Andreas & Christoph Lienkamp (eds.), *Identität» des Glaubens in den Kulturen: das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand* (pp. 107-136). Würsburg: Echter.

Marzal, Manuel M. (2002a). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina.* Madrid: Trotta.

Marzal, Manuel M. (2002b). Los «santos» y la transformación religiosa del Perú colonial. En Jean-Jacques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 359-372). Cusco: Centro Bartolomé Las Casas y Asociación Kuraka.

Marzal, Manuel M. (ed.) (1989). *O rostro índio de Deus*. São Paulo: Voces, Coleção Teologia e Libertação (hay varias ediciones en castellano, además de Marzal (ed.), 1991 y 1992, infra, y traducciones a otras lenguas).

Marzal, Manuel M. (1991). *El rostro indio de Dios*. Lima: Pontificia Universidad Católica.

Marzal, Manuel M., Xavier Albó & Bartomeu Melià (eds.) (1992). *Rostros indios de Dios.* La Paz: CIPCA, HISBOL y UCB (edición parcial de Marzal, 1991).

Melià, Bartomeu (1991). *El guaraní. Experiencia religiosa*. Asunción: CEADUC, CEPAG.

Orta, Andrew (1996). «Ambivalent converts: Aymara Catequists and Contemporary Catholic Missionalization on the Bolivian Altiplano». Tesis doctoral en Antropología, Universidad de Chicago, Chicago.

Rocha, José Antonio (1982). «La fiesta de Santa Vera Cruz "Tatita". Determinaciones económicas para una práctica religiosa». Tesis para obtener la licenciatura en Ciencias Religiosas, ISET, Cochabamba.

Teología india (1991). *Teología india. I Encuentro Taller Latinoamericano. 1990.* México: CENAMI y Quito: Abya-Yala.

Teología india (1993). *Teología india mayense. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales. 1993.* Quito: Abya-Yala.

Teología india (1994). *Teología india. II Encuentro Taller Latinoamericano. 1993.* México: CENAMI y Quito: Abya-Yala.

Teología india (1998). *Teología india. III Encuentro Taller Latinoamericano. 1997.* 2 vols. Cusco: IDEA, CTP, IPA.

Segunda parte: Religiosidad popular

CUANDO LOS DIABLOS MORAN Y ABANDONAN LAS MINAS

Carmen Salazar-Soler
CNRS Francia

Hace ya algunos años realizamos un estudio en un centro minero del departamento de Huancavelica. En ese trabajo de investigación sacamos a la luz una serie de creencias y prácticas religiosas que giraban en torno a una fuerza representada por el Muqui, una fuerza de dimensiones acentuadamente diabólicas con quien los mineros sellaban pactos por los cuales se ofrecía la vida de una persona a cambio de riquezas. Quedaba pendiente analizar la evolución de esta creencia en el tiempo y comprobar su existencia en otros tipos de minas. En el presente artículo comparamos los datos recogidos en la investigación inicial con materiales reunidos en el mismo centro minero varios años después, en el contexto del cierre de la mina, así como también con información recogida entre mineros artesanales de la sierra de Lima. Un análisis preliminar de este último material indica la ausencia de la creencia en esta fuerza diabólica y en los pactos, y más bien la presencia de otras creencias. El propósito de este trabajo es reflexionar sobre los contextos socioeconómicos que permiten el surgimiento de la creencia en el Muqui y en los pactos diabólicos, y sobre la dinámica existente entre las relaciones sociales de producción y las representaciones religiosas.

Pactando con el Muqui

Julcani, el centro minero en donde realizamos nuestro trabajo en la década de 1980, está situado en el departamento de Huancavelica y es propiedad de la Compañía de Minas Buenaventura S.A., de capitales peruanos, que extraía principalmente plata, plomo y zinc. Se trataba de una mina que pertenecía a lo que se llama la mediana minería, con una explotación medianamente mecanizada. En el decenio de 1980, la población trabajadora comprendía 936 personas, de las cuales el 60% trabajaba en el socavón. Se trataba de una población estable que tenía un promedio de diez años de permanencia en la mina, pero que pese a ello aún no había roto los vínculos con sus comunidades de origen; la mayoría de los trabajadores seguía poseyendo

una casa y terrenos de cultivo en sus comunidades y, es más, trabajaban sus chacras con la ayuda de parientes, esposas y en algunos casos con peones contratados. Se trataba de una población a la que era imposible catalogar como proletaria y que en un trabajo anterior calificamos de minero-campesina (Salazar-Soler, 2002).

Los 936 trabajadores eran de planta, es decir que habían sido contratados directamente por la empresa y gozaban de una serie de beneficios: seguro social, estabilidad laboral, educación y jubilación. También laboraban en esa época unos doscientos trabajadores bajo el sistema de contrata, es decir, se trataba de mineros reclutados por contratistas por un periodo determinado y para realizar una tarea precisa. Estos últimos dependían directamente del contratista y no gozaban de ningún tipo de beneficio social.

En lo que concierne a la organización del trabajo, existían diferentes secciones: minas, geología, etcétera. En todas ellas se utilizaba la misma jerarquización: lamperos o peones, ayudantes de maestros y maestros. Se entraba a trabajar en la mina como lampero para luego ir ascendiendo, en la medida de lo posible, en la jerarquía laboral. Los trabajadores estaban organizados en cuadrillas, las cuales se hallaban bajo la supervisión de un maestro, quien a su vez dependía de un jefe de sección. Los mineros recibían, además de su salario, un bono de producción colectivo, que dependía del avance en la tarea con respecto a las restantes cuadrillas. Se trataba de un mundo laboral muy jerarquizado y competitivo.

El mundo social de la mina también era muy jerarquizado. Basta echar una mirada a la organización de los campamentos, con tres conjuntos habitacionales separados y claramente identificables: las viviendas de ingenieros y del *staff*, el barrio de los empleados y el de los mineros. Tres mundos separados, con casi ningún tipo de pasaje entre ellos.

Fue en Julcani, que hemos descrito en los párrafos anteriores, que encontramos una serie de prácticas y representaciones sobre el Muqui, un ser diabólico del mundo de las tinieblas. Los mineros de Julcani creían en la existencia de un ser de las tinieblas, que habita en las entrañas de la tierra, llamado Muqui. Esta divinidad era considerada el guardián y dueño del mineral y se aparecía a los mineros para pedirles ofrendas a cambio de riquezas minerales y de dejarles trabajar en paz. Según los testimonios que recogimos, el Muqui es un ser de forma humana del tamaño de un niño de diez años que siempre está vestido de minero, salvo que toda su vestimenta e instrumentos de trabajo son de oro. Los mineros de Julcani decían que el Muqui tiene unos ojos de un color rojo intenso que brillan en la oscuridad y está dotado de un muy agudo sentido de la visión. Frecuentemente se le describe con un aparato genital muy desarrollado. Posee dos cuernos que le sirven para perforar las rocas y extraer el mineral que promete a los hombres. También se habla de él como un hombre de pequeña estatura de piel blanca, un «gringo» barbudo, que frecuentemente viste un poncho de vicuña. Se dice también que esta divinidad puede aparecer como un simple minero que trabaja

en el interior de la mina, sin que presente ningún rasgo físico que lo identifique. Algunos testimonios señalan que en ciertas noches se le puede escuchar perforando la roca o descargando un carro de mineral y los mineros cuentan que al día siguiente encontraban su labor avanzada. Por último, los mineros afirman que el Muqui puede adoptar la forma de un animal, por lo general un renacuajo o un sapo. El Muqui está además asociado al Amaru, la serpiente bicéfala que habita en las entrañas de la mina, y en general de la tierra. Esta serpiente es a veces considerada como la representación animal de la divinidad de la mina, otras veces como su compañera y, en algunos casos, como su mensajera que sale del interior de la tierra causando accidentes, enviada por el Muqui para recordar a los mineros que han olvidado llevarle ofrendas, o para castigar a quienes entran a la mina sin pedirle su autorización.

La bibliografía antropológica sobre las minas andinas ofrece numerosos relatos sobre el Muqui y vamos a examinar los testimonios recogidos entre los mineros de Julcani a la luz de las versiones recopiladas en diferentes regiones del Perú por otros investigadores. Existen numerosas coincidencias entre las descripciones obtenidas en Julcani y las que fueron dadas por los mineros de Cerro de Pasco, Arequipa, Puno, Apurímac y Junín.

Según versiones recogidas por diversos estudiosos, en otras regiones del Perú y Bolivia, el Muqui es descrito —al igual que en Julcani— como un ser de forma humana, un pequeño enano en algunos casos, con el aspecto de un hombre blanco —barbudo, con bigotes, rubio, de piel blanca— y que se viste ya sea de minero (siendo toda su vestimenta de oro), ya de manera muy elegante. A semejanza de Julcani, algunos de los testimonios recogidos en las diferentes regiones consultadas enfatizan el aspecto diabólico del Muqui, que lleva un par de cuernos en la cabeza. La mayoría de los testimonios señalan que vive en las entrañas de la tierra y que se aparece a los hombres tan solo en la mina, ya sea en los lugares oscuros o donde hay agua. Cuando aparece, puede adoptar diferentes formas animales, de las cuales las más frecuentes son las del sapo y la de un perro negro.

A pesar que los mineros de Julcani consideraban al Muqui como el dueño del mineral y de la mina, no estaba asociado con la génesis de aquel, sino que su poder de hacerlo aparecer y desaparecer se debe a su capacidad de transportarlo de un lugar a otro. Uno de los nombres que recibe el Muqui, el de Arrierito, alude precisamente a esta capacidad suya. Los mineros de Julcani afirmaban, en efecto, que cuando una veta parece estar agotada y se le pide al Muqui mineral suplementario, este lo trae a lomo de llamas al lugar solicitado. Aseguraban también que en el mundo subterráneo hay un circuito de rutas por las cuales el Muqui transporta el mineral como cualquier arriero. Ciertos mineros decían que el «arrierito» lleva el mineral desde la veta madre, que está situada en los antiguos yacimientos de Santa Bárbara. Según otros, el Muqui conoce y controla todos los lugares claves en donde «crece» el mineral y es desde allí que lo transporta a lo largo de caminos subterráneos.

Algunos testimonios señalaban que el Muqui ingiere las heces humanas y que dentro de su cuerpo las transforma en oro que luego vuelve a defecar. Era por eso que cuando los mineros hallaban una veta rica en mineral, defecaban al lado de ella como ofrenda a la divinidad de la mina, lo cual podía provocar algunos problemas de disciplina laboral.

La relación del cuerpo del Muqui con el oro, con el mineral mismo, aparece bajo otra forma en la novela *En la noche infinita* de Miguel de la Mata (1997), que da cuenta de las tradiciones de Cerro de Pasco; en ella se afirma que el Muqui vive en las labores abandonadas, comiendo pirita.

Según lo que afirmaban los mineros de Julcani, el Muqui es un personaje ambiguo. Es a la vez un ser generoso que muestra los tesoros y revela las buenas vetas a los hombres de «buen corazón», y el espíritu maligno que arroja a los trabajadores fuera de la mina, que causa accidentes y mata a los operarios cuando está «hambriento».

Los mineros de Huancavelica mencionaron también, como una característica de esta divinidad, su gran «apetito sexual». Algunos de ellos decían que el Muqui posee un órgano sexual tan grande que a veces lo enrolla alrededor de su cintura como un cinturón, pero otras veces lo deja suelto en las galerías como una serpiente. Por ello, al entrar en la mina, los mineros deben tener mucho cuidado de no pisar el pene de la divinidad; las mujeres no deben entrar en ella porque pueden ser «abusadas» por el Muqui. En otras ocasiones, se le identificó como un ser juguetón y bromista, que juega con los hijos de los trabajadores sin hacerles daño, aunque esta característica aparece contadas veces en los testimonios de los mineros. En la novela ya citada de Miguel de la Mata, se afirma que en Cerro de Pasco los mineros dicen que a veces los muquis están de buen humor y juegan con los trabajadores que andan solos, tirándoles piedrecillas, o les silban, llamándoles.

El carácter diabólico del Muqui era puesto de manifiesto durante el ritual colectivo que los trabajadores realizaban en su honor en el mes de agosto y se expresaba a través de los diferentes nombres con que se le invocaba. Durante este rito, el pongo o especialista religioso invocaba a la divinidad llamándola Anchancho, Muqui o Muqui Supay, o simplemente Supay. Según el especialista, no debían usarse todos los nombres al mismo tiempo, sino que ello depende de la intensidad de la demanda: se utilizaba el nombre de Muqui cuando se trataba de un año tranquilo, sin accidentes ni huelgas; cuando las cosas no marchaban bien, se usaba el de Anchancho; y si fueron peores, el de Supay; cuando el año fue muy malo, el pongo le llamaba por su nombre secreto para no molestarlo y le invocaba con ternura y con respeto con su nombre de Arrierito.

Estos nombres con que se designaba al Muqui estaban asociados a distintos grados de lo diabólico. Así, en la bibliografía antropológica, el término «Anchancho» corresponde a un personaje que está identificado, en el sur del Perú y en Bolivia,

con la antigua humanidad y con los condenados. Es un ser que puede actuar de forma favorable o desfavorable para el éxito de los trabajadores agrícolas y, al mismo tiempo, se le reconoce como el dueño de los minerales. Podríamos así afirmar que, cuando se invoca al Muqui, el uso del nombre Anchanchu es una asociación metonímica basada en las características que estos dos personajes comparten, en tanto seres del mundo subterráneo (véase, por ejemplo, Tschopik 1968; y Oblitas Poblete, 1963).

En su trabajo sobre el *supay*, Gerald Taylor ha mostrado cómo el término fue expresamente asociado al diablo cristiano por los españoles cuando estos quisieron extirpar las idolatrías de los indígenas que ellos consideraban diabólicas. Con los evangelizadores, *supay* y *supaywasi* se convirtieron respectivamente en sinónimos de diablo e infierno. Antes de la llegada de los españoles, el término *supay* designaba al alma de los muertos y *supaywasi*, a su morada. La asociación del Muqui con el Supay sugiere una posible relación entre el primero y el mundo de los muertos (Taylor, 1980). La divinidad minera comparte una serie de atributos con los muertos, tanto «antiguos» (los «gentiles») como «actuales». El Muqui y los muertos están relacionados con la fertilidad del suelo y con las riquezas subterráneas, son seres «hambrientos» y tienen un «apetito sexual» sumamente desarrollado.

Los mineros de Julcani afirmaban que no cualquier persona puede comunicarse con el Muqui. La divinidad de la mina busca de preferencia a los hombres de «buen corazón», para mostrarles las vetas y abrírselas. Por el contrario, no se aparece a los de «mal corazón»; sino que además los ahuyenta, arrojándolos fuera de la mina, ya sea directamente, asustándolos, o causándoles accidentes y enfermedades. ¿Pero qué significa poseer un «mal corazón» en el contexto de la mina? Una persona es de tal condición si no respeta las reglas de la reciprocidad, no cumple sus deberes con la divinidad o rompe el pacto social con sus compañeros de trabajo o con sus paisanos.

Los relatos sobre las enfermedades de los mineros, concebidas como castigos infringidos por la divinidad para sancionar las faltas cometidas, muestran bien este aspecto del Muqui. Citemos un ejemplo. El *muquihuayra* o viento del Muqui ataca a las personas que han olvidado las promesas que le hicieron o que han entrado a la mina por primera vez sin pedirle permiso. La persona que sufre de *muquihuayra* presenta una irritación en la piel y unos pequeños granos rojos parecidos a los de la varicela; estos granos se desarrollan de tal manera que el trabajador, muy disminuido en sus movimientos, termina por quedar completamente paralizado. Esta parálisis afecta primero los miembros, sobre todo los brazos y manos, con lo cual elimina a la persona afectada como fuerza de producción.

Los testimonios recogidos en otras regiones que hemos consultado, coinciden con los de Huancavelica en señalar la ambivalencia del personaje. Varios testimonios mencionan la distinción que el Muqui hace entre las personas de «buen corazón», a quienes da mineral, y las personas de «mal corazón»,

a quienes no solamente se lo niega sino que además las castiga. Por ejemplo, en *La noche infinita* se cuenta que en una ocasión un Muqui se acercó por detrás a un cargador de tiro que se dirigía a su trabajo y le dijo al oído que no fuera a la labor porque la mina se iba a «amontonar»; dicho trabajador, que era amigo del Muqui porque siempre le ponía piedrecillas y cuando iba a la iglesia le dedicaba una oración, se quedó parado alrededor de media hora y en ese momento sintió que caía un derrumbe sobre su labor, sepultando a los que allí trabajaban. En otra ocasión, otro trabajador fue jalado de los pies a una tolva, justo en el momento en que se desprendió un bloque de mineral que de cogerlo le habría destrozado. Por el contrario, otro minero, ayudante de cargador de tiro, decía haberse convencido de lo inconveniente que era negar la existencia del Muqui y de afirmar que este solo existía en la imaginación de la gente ignorante y supersticiosa. Esto se debía a que en una ocasión, cuando ya estaba convencido de esto, su maestro disparó los dos primeros tiros y les cayó encima el mineral, con lo cual el maestro murió y él quedó muy mal herido; pues, cuando quiso huir, sintió que alguien le abrazaba las piernas, impidiéndole correr.

Otros señalan que el Muqui no basa su distinción en el criterio buen/mal corazón, sino en las diferencias sociales existentes entre los obreros y los ingenieros o los patrones. En este caso, el Muqui aparece como un personaje que ayuda a los trabajadores, mostrándoles las vetas de mineral y protegiéndoles de los accidentes, castigando por el contrario a los ingenieros y a los patrones de las minas. Por ejemplo, en un testimonio recogido en Huarón, el Muqui se le aparece a un trabajador para advertirle la inminencia de un accidente que él va a causar para castigar a un ingeniero y su equipo, considerados como malas personas y como explotadores de los trabajadores. En algunos testimonios de los trabajadores de Morococha y Apurímac, se dice que solo los mineros conocen a la divinidad de las minas o la han visto. Esta distinción no está trazada claramente en los testimonios que recogimos; podemos señalar, sin embargo, que se hablaba siempre de las apariciones de la divinidad a los trabajadores y no a los ingenieros o a los patrones. En uno solo de los relatos que recogimos se hizo referencia al encuentro del director de la mina con el Muqui; pero en este caso la divinidad no llegó a hablar con el ingeniero porque este tuvo miedo e hizo ruido con la barra, con lo que le ahuyentó.

De otro lado, en ciertas versiones se alude al hecho de que los patrones y la gente adinerada pueden apropiarse del Muqui y sacar provecho de ello. En un testimonio recogido en Cerro de Pasco por Efraín Morote Best (1956), un obrero señalaba que la fortuna de la empresa minera Fernandini se debía exclusivamente a un Muqui que los propietarios habían capturado algunos días atrás y que tenían guardado celosamente. En otro testimonio, muy sorprendente, recogido por el mismo autor, se cuenta cómo el Muqui adivina las malas intenciones de un trabajador con quien había sellado un pacto, decidiendo

entonces apropiarse del estómago del trabajador e introducirse en él. El obrero fue operado en el hospital de la empresa y los propietarios de la mina atraparon al Muqui y lo enviaron a los Estados Unidos para utilizarlo en las exploraciones e investigaciones mineras.

¿Cómo actuaban los mineros de Julcani frente a este ser poderoso, generoso y peligroso, fecundo y hambriento? Los trabajadores mantenían dos tipos de relaciones con el Muqui: los pactos individuales y el ritual colectivo. Los mineros decían que el Muqui por lo general se aparece a los trabajadores ofreciéndoles riquezas, bienestar y mineral a cambio de ofrendas de diverso tipo, que pueden variar desde hojas de coca, cigarros y bebidas alcohólicas, hasta la vida de un animal o de una persona. Evidentemente, los pactos que proporcionaban riquezas eran los que se hacían a cambio de la vida de una persona. La divinidad de la mina se compromete a entregar el mineral o la veta ya trabajada, lo que puede hacerse en varias etapas, cada una de las cuales renueva el pacto con las ofrendas arriba descritas. Una vez cumplido el plazo fijado, el Muqui exige lo pactado por parte del trabajador. El incumplimiento de lo prometido despierta su cólera y provoca un castigo, que puede ser una enfermedad, un accidente o directamente la muerte.

Los testimonios de los mineros estaban llenos de relatos de esos pactos. La riqueza súbita de algún compañero de trabajo, o incluso la de un propietario de mina, era atribuida a un pacto con el Muqui. Se afirmaba así que el dueño de la mina había sellado un pacto con este ser y que eso explicaba su riqueza. Se decía también que la riqueza debida a un pacto con la divinidad de la mina desaparece muy rápido y que es dilapidada, entre otras cosas, en «borracheras» solitarias, ya que lo que «es del Muqui, regresa siempre al Muqui».

Al preguntar desde cuando se realizaban estos pactos, nos respondieron que desde que el Muqui había decidido irse a vivir en estos socavones. Algunos dijeron que desde la década de 1950 y se decía que los primeros en pactar con el Muqui fueron los ingenieros de la compañía Suizo Peruana y luego los de la de Cerro de Pasco, pero que estos pactos se incrementaron cuando la compañía de minas Buenaventura tomó a su cargo la explotación de los yacimientos de Julcani (el año exacto fue 1952). De hecho, esta compañía inició en los decenios siguientes un proceso de desarrollo tecnológico, de modernización y de aumento de la productividad, conjuntamente con programas de estabilización de la mano de obra para así contar con una fuerza de trabajo estable y calificada.

No somos los primeros en preguntarnos sobre los contextos en los cuales tiene asidero esta creencia en una entidad de un fuerte acento diabólico, así como la práctica de los pactos. Michael Taussig (1979) interpretó esta creencia y práctica entre los cañeros colombianos y los mineros bolivianos (en ambos casos, en un contexto de la incorporación de una población campesina a un sistema industrial)

como un cierto mimetismo; así, propuso ver el pacto como la respuesta de la gente a lo que ve de malo y destructivo en su nueva vida económica. El contexto en que el pacto se da es el del tránsito de un modo de producción a otro, donde el diablo representaría este proceso de alienación no solo en el sentido económico, sino en la concepción de la vida en general.

Según Taussig (1979, pp. 17 y 37), la creencia en el diablo sugiere que la cultura del proletario neófito es antagónica con respecto al proceso de formación de la mercancía. El «diablo» sería el mediador entre los dos sistemas opuestos, no solo porque es un símbolo apropiado para representar el sufrimiento de los trabajadores, sino también porque la percepción que estos tienen de la economía es personal y no en términos de mercancías. Por ello ven esta economía como «la más horrenda distorsión» del principio de reciprocidad, un principio que en todas las sociedades precapitalistas se apoya en sanciones místicas y es reforzado con penalidades sobrenaturales.

Estos pactos no serían solamente una representación de la alienación de los trabajadores, sino también de la contradicción entre dos modos de producción y de intercambio. A través de los pactos, se accede a la riqueza pero se queda condenado a muerte. En lugar de un intercambio que refuerza y perpetúa una serie de intercambios recíprocos, como aquel del campesino con sus cultivos, el pacto diabólico es, afirma Taussig, un intercambio que termina en el intercambio: el contrato con dinero disuelve el contrato social y el alma del hombre. El diablo media entre los significados opuestos y los sentimientos que el desarrollo de la economía engendra. Entonces, la creencia en el diablo nace, según Taussig (1979, pp. 28), de la comparación crítica que los trabajadores establecen entre los dos modos de producción: «Están antropomorfizando su subyugación en la figura del diablo». Así, esta creencia reflejaría, según dicho autor, una adhesión de los trabajadores a los principios sobre los que se basa el modo de producción campesino, incluso si tales principios vienen siendo socavados por el sistema capitalista. Por último, Taussig (1979, pp. 17) sostiene que al mediar en la oposición intrínseca al proceso, la creencia en el diablo puede incluso estimular la acción política necesaria para trascenderla.

Aunque la propuesta de Taussig es sugerente, nos parece un poco simplista y maniquea al oponer el modo de producción capitalista al modo de producción campesino precapitalista, desconociendo, como ya lo han señalado otros, los mecanismos de incorporación de la población campesina al mercado: la voluntad y el interés de los campesinos de participar en él desde la época colonial (por ejemplo, Harris, Larson & Tandeter, 1987). Taussig desconoce igualmente las prácticas y creencias religiosas de la época colonial, cuyo estudio demuestra la existencia, ya en ese entonces, de pactos con el diablo realizados por personas pertenecientes a diferentes estratos sociales (Estensoro Fuchs, 2003). Además, investigaciones

recientes acerca de los «compactados» en el Perú, muestran que el pacto con el diablo no es un sistema de representación exclusivo de los medios industriales, sino que también los practican campesinos que no trabajan en un complejo minero o agro-industrial y se ocupan de sus parcelas con una mano de obra familiar, pero que sí participan en el mercado (Kato, 2004).

Regresemos a Julcani, en donde la segunda manera de actuar con respecto al Muqui tomaba una forma colectiva. En este yacimiento, a inicios de la década de 1980, los trabajadores por lo general realizaban el pago al Muqui una vez al año, en tanto que antes se solía hacer dos veces al año. Este ritual era oficiado por un pongo o especialista ritual, quien era hijo a su vez de otro especialista y recorría las minas de la región. Según lo que se nos informó, antes, en los decenios de 1960 y 1970, el especialista solía ir a la mina a realizar estos servicios de pago dos veces al año, en febrero y en agosto. Esos rituales tenían lugar en estos meses porque son los meses del *supay*: febrero es el mes del Carnaval y agosto «el de los vientos». Ya en la década de 1980 solo lo hacía una vez al año, porque según él había disminuido mucho el interés y la participación. Cuando lo realizaba en febrero era durante Carnavales, y si en agosto, lo llevaba a cabo en la primera semana y de preferencia un martes o viernes, los días del *supay*.

Según el pongo, el pago se hacía sirviendo una mesa principal y otras secundarias, sobre todo si había ocurrido un accidente. Aquí solo describiremos la mesa principal del ritual realizado en febrero.

La mesa principal se tendía en un lugar caracterizado por ser un punto en donde confluían varias esquinas. El pongo sostenía que antes había una confluencia exacta entre el número de *huamanis* que rodeaban la mina y el número de esquinas que reunía el lugar escogido. Este requisito en la elección del lugar adecuado se perdió debido a las constantes modificaciones que la mina sufrió. El otro requisito para elegir el lugar adecuado era que este fuera lo que se conoce como el «ojo del Muqui», es decir el lugar de sus apariciones.

Una vez elegido el lugar, el pongo enterraba un feto de llama (o de cualquier animal menor, en caso de no conseguir una) en el enmaderado más próximo a donde había ocurrido el último accidente. Después de este acto, se pasaba a la instalación de la mesa ritual. Ella consistía en un mantel blanco de un metro de largo por cincuenta centímetros, sobre el que se disponían los siguientes objetos: en el primer rango, en el lado derecho, una rama de ichu; al lado izquierdo, una rama de retama y otra de molle. En el segundo rango, se colocaba, al lado derecho, granos de maíz negro macho o una espiga de trigo; al lado izquierdo, se ponía maíz blanco y gris, o a falta de ellos otros dos tipos de granos de maíz, pero jamás maíz negro, y siempre se colocaban en pares. En el tercer rango, se colocaba —al lado derecho— una botella de licor que no fuera cañazo sino de preferencia un licor comprado en la ciudad; y al izquierdo, dos botellas pequeñas de cañazo

y de verdelojo (un licor de la zona hecho a base de hierbas que se dejan macerar en el cañazo); a veces se colocaban dos botellas de macerado de ajos, una que contenía el ajo macho y la otra, el ajo hembra. En el siguiente rango, se ponían adornos de metal brillante e illas de llama al lado derecho; y al izquierdo, se colocaba también una serie de adornos de flores plateadas y doradas y semillas de plantas, tanto hembras como machos, siempre en parejas.

Encabezaban la mesa dos estatuillas. A la izquierda, una de doble faz que representa en un lado a la Virgen del Rosario y del otro, a una mujer cubierta con una manta de colores, que lleva en los brazos espigas de trigo. La otra estatuilla era la representación del Muqui y estaba colocada a la derecha. En el fondo de la mesa, es decir, frente a las imágenes, se colocaban doce mates que correspondían al número de cerros que rodean la mina. El pongo colocaba seis frente a la imagen de la Virgen y seis frente a la del Muqui. Estos mates contenían el polvo de los diferentes granos que estaban en la mesa, que habían sido molidos y mezclados con licor. Los mates se enterraban en los doce cerros que rodean a la mina en una ceremonia posterior.

Una vez lista la mesa, empezaban las invocaciones al Muqui, al cual se invocaba utilizando diferentes nombres, tales como Anchando, Muqui, Muqui *supay* o *supay* y Arrierito. La utilización de tal o cual nombre dependía, como ya hemos señalado, de la intensidad de la solicitud que se hacía. El especialista lo invocaba seis veces, las que correspondían a los seis rangos derechos de la mesa. La primera invocación era realizada levantando la estatuilla del Muqui; la segunda, levantando la rama de ichu del lado derecho; y así sucesivamente hasta llegar al mate del sexto rango. Se suplicaba su benevolencia y se le rogaba que autorizase no solo la entrada a la mina sino que ayudase a encontrar el mineral, que mostrase las vetas y que permitiera alcanzar la riqueza y el bienestar.

También se invocaba a la Virgen del Rosario y a la Pachamama levantando los objetos del lado izquierdo de la mesa. Se las invocaba para pedirles fertilidad para la mina y la protección de los mineros que entran al socavón y contra el Amaru. El pongo también invocaba a Juana Tintaya, un personaje que explicaremos luego.

Una vez terminadas las invocaciones, el pongo comenzaba a recorrer todos los rincones de la mina asperjando con licor y con la masa de granos molidos. Cuando se habían producido accidentes, se enterraba un poco de todo esto allí donde habían tenido lugar. Un mate especial era enterrado en la mesa principal, que antiguamente debía contener un feto de llama. En cada lugar en donde se enterraba un mate, se vertía igualmente un chorro de sangre de llama o de cordero.

Finalizado el pago, los representantes de las diferentes secciones de la mina partían con el pongo hacia los cerros para enterrar los doce mates con la mezcla de licor y la harina de los granos.

Como podemos apreciar, en este rito se invocaba también a la Pachamama, en tanto dueña de todos los frutos que existen sobre la tierra, y a otros personajes femeninos, como la Virgen de Rosario y Juana Tintaya. El papel de la Pachamama, en tanto propietaria de los frutos de la mina, puede ser ilustrado con la descripción de un ritual que pudimos presenciar en Julcani y que se realizaba siempre que la luna aparecía con un halo rojo. Cuando esto ocurría, los mineros decían que era señal de que iba a ocurrir un accidente o una muerte dentro de la mina, lo que atribuían a que la Pachamama estaba molesta porque no se le hacían ofrendas. Los mineros decían que estaba enojada porque los trabajadores habían laborado para sacar el mineral, olvidando que había que pedirle su autorización para recoger los frutos de la tierra al igual que en la chacra. En esta ocasión, los mineros subían en la noche a los cerros que rodean a la mina y prendían fogatas que duraban toda la noche; hacían además un pequeño pago a la tierra pidiéndole su protección de los peligros de la mina y su autorización para entrar a trabajar en el socavón. En este caso, el pago no se realizaba instalando una gran mesa, sino que consistía simplemente en el entierro de un mate que contenía una mezcla de polvo de maíz, trigo y cebada mezclada con licor. Antes de enterrarlo, los mineros asperjaban en el aire haciendo las invocaciones que ya hemos señalado.

¿Quién es Juana Tintalla, el otro personaje femenino invocado? Los mineros de Julcani contaban que una mujer cubierta con una manta se aparece por las noches sobre una pampa cubierta de conchas marinas (fósiles), en la pista que va de Huancavelica a Julcani, y que de lejos parece ser una Virgen. Esta mujer lleva en sus brazos espigas de trigo o de cebada y está rodeada por un halo de luz roja que atrae a los viajeros. Ella los ciega con su luz y les roba a sus hijos. Algunos trabajadores decían que esta luz los adormece durante dos horas y que cuando se despiertan la mujer ha desaparecido, llevándose consigo a sus niños. Los mineros contaban que esta mujer toma la forma de la Virgen del Rosario y la llamaban Juana Tintaya. Dicen que aparece en general durante los meses de febrero y de agosto, cuando llueve, hay viento o neblina. Algunos afirmaban que Juana Tintaya es la forma que adopta el Muqui cuando sale a la superficie en busca de vidas humanas. Otros decían que es la compañera del Muqui, una mujer de bello rostro pero que, al igual que el Muqui, pertenece al mundo subterráneo y no sale si no es para robar niños o tomar vidas humanas.

Al analizar las divinidades invocadas en el pago al Muqui, nos damos cuenta de que cada momento del ritual y de la disposición de los objetos sobre la mesa guarda una relación directa con ciertas características de los personajes invocados. Por ejemplo, la ambigüedad del Muqui está subrayada por la utilización que el pongo hace de diferentes nombres para invocarle. Por su parte, la ambigüedad del personaje femenino está marcada por la dualidad de las ofrendas del lado izquierdo. Las ofrendas de dicho lado están siempre dispuestas por parejas,

como para subrayar a la vez el lado diabólico del personaje femenino, en tanto esposa del Muqui, y su lado celestial en tanto Virgen. La expresión de la ambigüedad de los personajes caracteriza esta mesa ritual minera.

La existencia de un ritual colectivo en la mina en la década de 1980 correspondía, sin duda, a la situación de transición de la mano de obra que aún conservaba sus lazos con sus comunidades de origen. Pero esta situación era transitoria; el proceso de proletarización trajo consigo una reestructuración del mundo de ideas, de representaciones y de creencias religiosas de los emigrantes. El pongo se quejaba ya en esa década de la poca participación de los trabajadores en los rituales y de su pérdida progresiva de interés en la realización de los ritos colectivos.

Por otro lado, la existencia de pactos individuales como vectores de las relaciones entre los mineros y la divinidad de la mina, y la importancia que había tomado esta forma de comunicación con las divinidades en relación a las formas colectivas tradicionales, dejaban pensar, ya a fines de dicha década, que existía una tendencia hacia la individualización de la respuesta de los trabajadores frente al Muqui y los peligros de la mina. Ya en ese entonces, pensábamos que los rituales colectivos iban a desaparecer. La existencia de pactos individuales como la única forma de interpelar a la divinidad en otras minas más antiguas, más mecanizadas y que contaban con una mano de obra proletarizada y estable, como las antiguas minas del centro del Perú, sugerían ya en esos años lo ineluctable de tal evolución en Julcani.

Amores fatales: el cuerpo de la Gringa

Veinte años después, un breve trabajo de campo en el mismo centro minero, pero en un contexto totalmente diferente, nos permitió reflexionar sobre la dinámica existente entre las relaciones sociales de producción y las expresiones religiosas que aquí nos interesan. En efecto, desde hace cuatro años, el centro minero se encuentra en proceso de cierre; de los 936 trabajadores de la década de 1980, solo quedan trecientos, de los cuales doscientos trabajan por el sistema de contrata y cien son realmente de planta, encontrándose además la mayoría cerca de la jubilación. La misma compañía tiene a su cargo la explotación de unas vetillas que permitirán proseguir con el plan de cierre: la clausura de los campamentos (uno de ellos, el de Mimosa, ya no existe), el recubrimiento de las bocaminas y un plan alternativo de desarrollo para la población. Hay que destacar que este centro minero es pionero en lo que al cierre de minas se refiere: es el primer caso en que esto se realiza formalmente y no abandonando simplemente la mina, como lo hacía y lo hace hasta ahora la mayoría de las empresas.

Permítasenos señalar que pudimos percibir un sentimiento muy ambiguo en la población frente al cierre de la mina. Por un lado, las poblaciones campesinas

situadas en los alrededores de los yacimientos reclamaban por la contaminación que según ellos provocó la instalación y el desarrollo de la minería en la región desde hace cincuenta años, y se mantienen muy vigilantes para que se cumpla el plan social de cierre y las alternativas de desarrollo sostenible propuestas por la compañía; pero, por el otro lado, lamentan también la pérdida de una fuente de trabajo que difícilmente va poder ser reemplazada por otra actividad en la zona, la que dio empleo —por lo menos inicialmente— a un buen número de trabajadores locales y permitió acceder a una serie de servicios «modernos» en la zona.

En ese breve trabajo de campo, pudimos constatar un cambio radical en la situación socioeconómica y laboral de la empresa, que ya no tenía nada que ver con la situación que encontramos veinte años atrás. La mayoría de los trabajadores que laboraban ahora en el socavón habían sido reclutados por las contratas, no dependían directamente de la empresa sino del contratista, estaban organizados en cuadrillas y permanecían en las labores un tiempo determinado, después del cual se retiraban o podían ser contratados nuevamente. Pudimos constatar la ausencia de las prácticas rituales colectivas; según las personas entrevistadas, estas no se llevaban a cabo desde mediados de la década de 1980 debido a una serie de problemas, entre los cuales hay que destacar la presencia de Sendero Luminoso en la zona (tres incursiones en la mina, en una de las cuales Sendero ejecutó al jefe de relaciones humanas), lo que hizo que se reforzara el control de acceso a la mina fuera de los turnos de trabajo. Las mismas personas nos explicaron que ya no se podía pactar con el tayta Muqui porque este había dejado la zona y parecía que se había mudado con todas sus riquezas al norte, a Yanacocha (la mina de oro más próspera del Perú, en donde Buenaventura es el segundo accionistas más importante), abandonando a su suerte los socavones huancavelicanos, a los cuales dejó «secos». Según los mineros, el Muqui fue abandonando los socavones desde mediados del decenio de 1990.

Lo único que se sigue practicando cada vez que se va a entrar a la mina es que se *picchan* las hojitas de coca, se echa trago a la tierra, se fuman cigarrillos y se invoca a la Pachamama para pedirle «que vuelva a parir mineral» y proteja a los trabajadores mineros.

Tenemos aquí indicios que confirman la evolución del comportamiento religioso de los mineros. Pero para comprender mejor esta evolución, era necesario llevar a cabo trabajos de investigación comparativos, tomando en cuenta diversas épocas y diferentes minas, con grados de desarrollo social y tecnológicos variados.

Hace unos meses, emprendimos un trabajo de investigación entre los mineros artesanales de la sierra de Lima. Se trata de pequeños mineros que explotan vetillas de mineral por lo general en cuadrillas de tres o cuatro compañeros, que son en algunos casos parientes o paisanos, es decir que comparten un origen común. Estos mineros se instalan en los cerros en campañas de tres a cuatro semanas, luego de las cuales

bajan el mineral extraído en sacos transportados por recuas de burros alquilados. Venden el mineral —molido o sin moler— en la parte baja, en donde se encuentran los quimbaletes, quienes tienen este tipo de establecimientos en la zona o en otros lugares más lejanos, como el sur del país. También venden el mineral a los comerciantes de oro. En este tipo de explotación artesanal, el minero es dueño de su tiempo y de la organización social de su trabajo; solamente coordina las labores con los otros miembros de la cuadrilla. Ellos poseen el control de la producción.

Cuando indagamos por las creencias y prácticas religiosas, en ningún momento aludieron al Muqui o a los pactos. Nos dijeron más bien que cuando encontraban una veta echaban «su cañita, sus hojitas, se fumaban su puchito». También afirmaron implorar a la Gringa diciéndole «para que se abra la Gringa, para que siempre suelte». Se le dice «Gringa, abre las piernas, ábrete Gringuita, suelta mineral». Algunos mineros nos dijeron que llamaban Gringa «al material» o «al mineral». Otros afirmaron más bien que la Gringa era la mina y que la llaman así porque «su hijo que bota es gringo, es purito oro». También manifestaron poder reconocer un cerro donde catear, es decir, donde comenzar a explorar, guiados por su color «rojizo, brillante, tornasolado», explicándonos el color «como la placenta que ha botado una madre después de parir». Estos distintos testimonios nos hicieron pensar en dos ideas o representaciones que están relacionadas entre sí y que ya habíamos encontrado en nuestros trabajos anteriores, tanto en la investigación antropológica como en las pesquisas históricas. Trataremos de ahondar estas dos ideas.

En lo que concierne a la imploración que los mineros dirigen al material, es decir, al mineral, esto nos hizo pensar en la veneración que, según la documentación colonial, se hacía ya en la época prehispánica a las *mamas* y *corpas*. La documentación de archivo y las crónicas dan cuenta, para el periodo prehispánico, de la veneración rendida a un tipo de entidades tales como las *mamas*:

> Hay otros géneros de guacas, a quienes reverencian y sirven con mucho cuidado, que son los frutos primeros que coxen de alguna tierra que no fue sembrada. Escoxen el más hermoso fruto y se guardan y a semejança del, hizieron otros de piedras diferentes, o de oro o plata, como una maçorca de maíz o una papa y les llaman mamaçara y mamapapa: y así de los demás frutos y desta forma de todos los minerales de oro y plata o azogue que antiguamente se han descubierto, han escogido las más hermosas piedras de los metales y las han guardado y guardan y las mochan llamándolas madres de las tales minas [...] (cit. en Duviols, 1967, p. 18).

El término «mama» tiene un doble significado: imagen o réplica del primer producto mítico (*saramama*, madre del maíz; *corimama*, madre del oro) y productor, germen generador que perpetúa la planta (*mama sara* o *mama cori*, maíz madre u oro madre). En los dos casos, el fruto *mama* era al mismo tiempo originario (primero, inicial), original (insólito, extraordinario) y origen (fecundador, reproductor) (Berthelot, 1977, p. 120).

Antonio de la Calancha, por su parte, deja ver que había diferentes dioses según los metales:

> Usavan los Indios que van a las minas de plata, de oro o de azogue, adorar los cerros o minas, pidiéndoles metal rico, i para esto velan de noche, beviendo i baylando, sacrificio que azen a la riqueza; a los de oro llaman Coya, i al Dios de las minas de plata i a sus metales Mama, i a las piedras de los metales Corpa, adoránlas besando, i lo mesmo al soroche, al azogue i al bermellón del azogue, que llaman Ichma, o Linpi, i es muy preciado por diversas supersticiones [...] (1977[1638], p. 842).

Según Bernabé Cobo, en tiempo de los incas se adoraban las *mamas* así como también las vetas, las minas, la piedras y las guayras; lo que parece sugerir que el metal, en sus diferentes estados y procesos de transformación, recibía diferentes nombres y quizás «adoraciones»:

> Los que iban a las minas adoraban los cerro dellas y las propias minas, que llaman coya, pidiéndo les diesen de sus metales; y para alcanzar lo que pedían, velaban de noche, bebiendo y bailando en reverencia a los dichos cerros. Asimismo adoraban los metales, que llaman mama, y las piedras de los dichos metales, llamados corpa, besánbanlas y hacían con ellas ceremonias; el metal que dicen soroche; la misma plata y las guairas o braseros donde se funde; ítem, las pepitas y granos de oro y el oro en polvo; el bermellón que ellos llaman Llimpi, y era muy preciado para diversas supersticiones; finalmente cualquier cosa de la naturaleza que les pareciese notable y diferenciada de las demás, la adoraban reconociendo en ella alguna particular deidad; y esto hacían hasta con las pedrezuelas que hallaban relumbrantes y de colores, las cuales guardaban muy bruñidas y tenían en muy gran estimación (Cobo, 1964[1653], p. 166).

Pasemos a la segunda idea, la de concebir a la mina como una mujer. La mina es pensada como el cuerpo de una mujer, a la que hay que excitar para que arroje el mineral, para que «bote… o pueda engendrar[lo] y parir[lo]». La explotación minera —y la perforación en particular— es concebida como una penetración, como un acto sexual; pero también es vivida como una violación. Es como si el mundo de los socavones fuera un mundo de sexualidad exacerbada. Este conjunto de ideas ya se encontraba presente en Julcani en la década de 1980 (Salazar-Soler, 2002). Permítasenos exponer los datos que recogimos en esos años.

Trabajar en el socavón, nos decía un viejo minero de Julcani, significa romper las entrañas de la madre tierra y en cierto modo violarla. La mina es entonces concebida como el cuerpo de la madre tierra, como lo atestigua la utilización de un vocabulario ginecológico y sexual para designar sus diferentes lugares y diversos fenómenos o acontecimientos. Así, por ejemplo, cuando los mineros encontraban mineral nuevo decían que la mina había «parido». Entrar a trabajar en la mina está simbólicamente asociado por los mineros al acto sexual; esta es, al menos, la conclusión a la que llegamos luego de haber asistido a una serie de prácticas

efectuadas en el interior de la mina que nos sorprendieron y que sacaron a la luz una vez más la singularidad del mundo minero.

Al día siguiente de una jornada en la cual los mineros de Julcani habían descubierto una nueva veta, acompañábamos, como solíamos hacerlo, a un grupo de trabajadores en su jornada de trabajo. Antes de llegar a la labor, el grupo con el cual nos encontrábamos hizo una parada en una galería para mascar las habituales hojas de coca e invocar a la divinidad de la mina. Como es frecuente, los mineros se encontraban divididos en dos grupos, sentados en el suelo frente a frente, a uno y otro lado de la galería. Repentinamente, ambos grupos comenzaron a insultarse en quechua. Al principio, la violencia y el tipo de insultos e injurias que aludían a los órganos sexuales femeninos —mencionando a las madres y hermanas de los mineros del grupo que se hallaba en frente— llamaron nuestra atención porque no es un hecho usual. Nunca habíamos escuchado tal lenguaje en boca de nuestros entrevistados, ya fuera en el socavón o en la superficie. En un primer momento, interpretamos estos desbordes del lenguaje como una tentativa, de parte de los mineros, de desanimarnos y hacernos abandonar los socavones y regresar a nuestro mundo, el de la superficie.

Lo que siguió no hizo sino aumentar nuestro estupor inicial, pero nos permitió comprender que esos comportamientos formaban parte de las prácticas mineras y que eran totalmente independientes de nuestra presencia. Después de haberse insultado recíprocamente durante algunos minutos, dos mineros, uno de cada grupo, se abrazaron, se acostaron en el suelo y empezaron a acariciarse entrelazados en el piso, tocándose los órganos sexuales, frotándose el uno contra el otro y contra la tierra, evidentemente en un simulacro del acto sexual. Luego de algunos minutos, se levantaron y retomaron normalmente la jornada de trabajo.

Horas más tarde, al final de esta jornada especial, obtuvimos de boca de un minero la explicación de esos comportamientos. Nos dijo que la «Pachamama había parido ayer, y que había que excitarla hoy día para que volviera a dar mineral». Se la «excita» utilizando un lenguaje sexualmente provocador y simulando el acto sexual. Este mismo minero sostuvo que, a veces, «nosotros los mineros nos dirigimos a la Pachamama diciéndole: mamacha, viejita, abre tus piernas».

Hemos sido testigos, también en varias ocasiones, tanto en minas peruanas como bolivianas, de que el día en que se encuentra una nueva veta o filón, los mineros buscan tocar («manosear») los órganos sexuales de las personas que se encuentran dentro del socavón para «excitar a la mina».

En la bibliografía minera, abundan las metáforas de la mina como el cuerpo de una mujer; esto es una cierta antropomorfización de la mina. Así, se dice que ella tiene diferentes estados de ánimo y que sufre como una madre parturienta, tal como aparece en *En la noche infinita*:

> Tucto decía que así como nos hiere haciendo doler, la mina también siente el dolor de las heridas de los barrenos que todos los días, de día y de noche, por aquí y por allá le meten los perforadores, casi inconscientes. La mina también llora. Y su llanto es solemne y hermoso porque pinta cuadros rarísimos en que los colores se multiplican al máximo disputándose la belleza y el esplendor. En algunas labores llora con gotas heladas o tibias de sulfato que forman las estalactitas y las estalagmitas. Y por eso, porque también sufre la mina se sacude, se estremece, a la hora de la dinamita, como si fuera una parturienta, pues en realidad, al desprenderse el mineral, la mina pare lo que los milenios gestaron en sus entrañas. Y suda sangre caliente, como en la quemazón de «El diamante». La mina, pues, es también una persona. Cuando está alegre, silba en algunas labores abandonadas un trémulo agudo, armonioso. Cuando está triste de Rumiallana brota un suspiro dolido, largo, profundo, como la queja lánguida de un niño perdido. Y cuando reniega, arroja por algunos boquerones un aliento hediondo o picante que emborracha a los que encuentra y, por último, se amontona sobre los hombres aplastándolos, matándolos [...] (Mata, 1997, pp. 56-57).

La confirmación de la asociación que los trabajadores de Julcani establecen entre la mina y el cuerpo de una mujer, y en particular con el vientre de una madre y la asimilación del mineral a un recién nacido, la tenemos en el ritual que realizaban los mineros de este lugar cuando encontraban una «mama» de plata. Cuando este era el caso, procedían a bautizar al pedazo de mineral. En la ceremonia de bautizo que presenciamos, los mineros que representaban a los «padres» y «padrinos» (estos últimos llevando en sus brazos el trozo de mineral envuelto en una manta, como si fuese un recién nacido), se colocaron en una de las bocaminas del yacimiento antes de la salida del sol. Cuando el astro hizo su aparición, salieron de la mina en un gesto que simulaba el nacimiento de la criatura e hicieron un recorrido hacia otra de las bocaminas. Luego procedieron a bautizar al mineral y le dieron el nombre genérico de *wawa* (niño), sin ponerle un nombre específico. El reconocimiento social del sexo, tal como sucede con los niños en los Andes, solo ocurrió dos años después, en una ceremonia, la de corte de pelo o *rutuchicuy*, en donde se le otorgó un nombre definitivo. El nombre que se le da a este trozo de mineral depende, a decir de los mineros, del «sexo del mineral»; se le da el nombre de *Cori* (oro) si es varón y el de *Colque* (plata) si es mujer.

Es muy antigua la concepción según la cual la mina se compara con el vientre de la madre tierra y el mineral es considerado como un embrión; tiene sus primeros antecedentes europeos en la teoría embriológica de la Antigüedad, como ya lo hemos indicado en trabajos anteriores (Salazar-Soler, 1997). Dicha idea persiste en las teorías mineralógicas de épocas posteriores y las encontramos en, por ejemplo, Cardano y Roger Bacon. Esta idea formaba parte de las creencias más antiguas de los mineros y metalurgistas y la vemos traducida en el uso que los mineralogistas antiguos hacían de un vocabulario prestado de la obstetricia, en la clasificación

de las piedras por sexo y en la creencia en que las minas reinician su producción después de un periodo de descanso.

Según esta teoría, si las galerías de las minas y la mina en general son asimiladas al vientre de la tierra, todo lo que se encuentra en el interior de este vientre está dotado de vida, pero en estado de gestación. Es decir que los minerales son embriones que crecen lentamente, siguiendo un ritmo temporal diferente a aquel del reino vegetal y animal; ellos «maduran» en las tinieblas de la tierra. La teoría embriológica de la Antigüedad sostenía que, si nada afectaba el proceso de gestación, todos los minerales se convertían con el tiempo en oro. Según esta teoría, la naturaleza tiene como fin último producir oro; sin embargo, ella se ve constreñida a engendrar diversos metales, ya que frecuentemente tiene que enfrentar obstáculos que le impiden actuar regularmente, como tiene por costumbre hacer. Es por ello que se debe considerar el nacimiento de los metales imperfectos como abortos o monstruos, que ocurren solo porque la naturaleza ha sido desviada de sus acciones. El oro y la plata eran considerados metales perfectos por haber cumplido su ciclo de desarrollo en el interior de la tierra, en tanto que el resto de los metales eran considerados imperfectos o abortos.

Como ya indicamos en estudios anteriores (Salazar-Soler, 1997), encontramos todas estas ideas en el manual *El arte de los metales*, de Álvaro Alonso Barba, metalurgista español residente en Potosí. Hemos indicado también el papel de *passeur* que este metalurgista español tuvo al trasladar dicho conjunto de ideas a los Andes.

Si regresamos al presente, vemos que, en el caso de Julcani, el hecho de dar el nombre definitivo de *Cori* o de *Colque* —es decir, oro o plata— al pedazo de mineral considerado como un recién nacido, va en el mismo sentido de esta idea, al igual que la explicación que nos daba el minero artesanal sobre el nombre de Gringa, dado a la fuerza que se invocaba en tanto madre del oro.

En los últimos párrafos, hemos resaltado el aspecto mina-vientre de una madre, pero la dimensión mina-mujer seductora se encuentra también íntimamente relacionada con esto:

> La mina es una mujer muy bella, como una amante que nos seduce, amamos, no podemos abandonar, penetramos, poseemos, nos da mineral pero también nos puede traicionar y un buen día nos traga, nos devora para siempre, ese es nuestro final, esa es nuestra historia, jodidos pero compenetrados con ella, con ella hasta la muerte. Es como una mujer de quien usted se ha quedado prendado, prendado hasta la muerte, enchuchado que se dice vulgarmente.

Con esas palabras, un minero artesanal de la sierra de Lima nos explicaba su vida en las minas y cómo muchos de ellos vienen desempeñando este oficio desde hace años, sin poder dejar la labor. En efecto, la mayoría de los que trabajan en estas minas tienen una experiencia anterior en la minería, ya sea como minero

artesanal en otras regiones del Perú (sobre todo en el sur peruano, en Puno, Arequipa e Ica), ya como trabajador en una empresa privada perteneciente a la mediana o gran minería.

Esta imagen de la mina como una mujer que seduce y que puede matar, evidentemente nos recuerda a la Juana Tintalla de Julcani, pero también a la leyenda de la Murucata de las minas de carbón de Goyllarisquizga, en Cerro de Pasco. Esta leyenda cerreña cuenta la historia del descubrimiento de estos yacimientos, según la cual una hermosa campesina cubierta con una manta de color blanco y negro (*murucata* en quechua) entonaba canciones en la entrada de una caverna, llamando y atrayendo a los hombres para que la amasen a cambio de riquezas. La leyenda cuenta cómo muchos varones fueron atraídos y penetraron en la caverna, descubriendo así grandes filones de carbón.

Esta relación también aparece en la prosa minera, como por ejemplo en la novela de Mata ya citada, donde uno de los personajes dice: «Y siempre vencía la mina. Porque en verdad embruja. Es como una mujer buenamoza de la que nos enamoramos perdidamente y cuando estamos en sus brazos nos damos cuenta que es una arpía, que es una sanguijuela que cada día nos está quitando la vida» (1997, p. 41). Esta idea es también una metáfora del significado del trabajo minero: un sinónimo de la esperanza de riqueza, pero también del sacrificio de una vida entera.

Algunas reflexiones finales

¿Cuáles son los contextos que permiten el surgimiento de las prácticas y creencias diabólicas? Esta ha sido, cómo dijimos al inicio, una de las preguntas que guiaron nuestras investigaciones. Más que contestar a esta pregunta, aquí hemos querido reflexionar comparativamente, trabajando en torno a situaciones socioeconómicas diferentes y a los contextos en los cuales esta serie de representaciones aparecen (por lo menos en la memoria colectiva). Es durante la etapa de mayor desarrollo capitalista que esta creencia parece surgir, cuando se da un proceso de expansión de las relaciones de producción capitalista, de modernización de la producción y de consolidación del mercado de mano de obra ligado a un sistema de producción capitalista. Estamos hablando del periodo que corresponde a una explotación a cargo de una empresa privada. Se trata a la vez de un sistema social de trabajo muy jerarquizado y controlado, en donde el trabajador no posee ni controla los medios de producción. Se trata también de un contexto laboral, en el cual la competencia juega un papel fundamental en la definición del ingreso que recibirá el trabajador.

La comparación entre los casos nos permite esbozar algunos comentarios. La mano de obra que practica esos pactos y se interrelaciona con las fuerzas diabólicas es una fuerza de trabajo que, a pesar de vivir y trabajar en la mina y de tener una ocupación estable, no ha roto, sin embargo, sus lazos con el campo. En cierto modo,

estamos frente a una situación de transición que, como lo hemos señalado en otro lugar, es casi estructural en el mercado de trabajo andino. Esto nos permite regresar a los planteamientos de Taussig sobre el contexto del tránsito entre dos modos de producción en que se dan estos pactos diabólicos, para así sugerir una reflexión sobre el significado de la incorporación de las poblaciones rurales al mundo capitalista, intentando por lo demás distinguir entre el proceso de mercantilización de la población (hecho que, los detractores de la tesis de Taussig han señalado con razón, se dio hace varios siglos) y lo que significa la confrontación cotidiana con un sistema industrial, la mecanización, la tecnificación y la jerarquía en el trabajo. Es sobre estos procesos que deberemos también concentrar nuestra atención en futuras investigaciones.

Como hemos visto, en momentos de crisis (con los ataques del terrorismo) y de cierre de la mina, se dice que el Muqui ha abandonado las entrañas de la tierra para trasladarse hacia otras zonas. ¿Podemos interpretar esto como un mimetismo de la situación real de agotamiento de los yacimientos en la zona y del cierre de la mina? De hecho, con la situación del cierre asistimos a la desaparición de un contexto de competitividad en el trabajo y de un control social tan riguroso como el de la época de auge de la mina.

La inexistencia de la creencia en el Muqui o de los pactos con esta fuerza en el contexto de la minería artesanal, sugiere que ella está relacionada con la inexistencia de una relación patrón-trabajador y la presencia de una situación, más bien, en la cual el minero controla sus relaciones de producción y es dueño de sus herramientas de trabajo, aun cuando para la comercialización de lo que extrae tiene que mantener relaciones con comerciantes y dueños de quimbaletes.

La idea que encontramos presente en todos los contextos analizados es aquella de la mina como un cuerpo femenino, con la cual el trabajador se compenetra y mantiene relaciones de vida y muerte, que se encuentran en la base de su identidad como minero.

Bibliografía

Barrionuevo, Alfonsina (s.f.). *El Muki y otros personajes fabulosos*. Lima: Universo.

Berthelot, Jean (1977). Une région minière des Andes Péruviennes. Carabaya Inca et Espagnole (1480-1630)». Tesis para obtener de grado de Doctor. Ecole des Haute Études en Sciences Sociales, París.

Bodin, Jean (1580). *De la démonomanie des sorciers.* Anveres: Arnould Coninx.

Calancha, Antonio de la (1977[1638]). *Crónica moralizada. Edición de Ignacio Prado Pastor*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

Cobo, Bernabé, S.J. (1964[1653]). *Historia del Nuevo Mundo* (Biblioteca de Autores Españoles). Madrid: Atlas.

Duviols, Pierre (1967). Un inédit du Cristóbal de Albornoz: «La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas». *Journal de la Société des Américanistes 56*, 7-39.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios al catolicismom, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto Riva-Agüero.

Harris, Olivia, Brooke Larson & Enrique Tandeter (eds.) (1987). *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*. La Paz: Ceres.

Híjar Soto, D. (1984). Los Cjircas y otras deidades protectoras del área andina en el Perú. *Folklore Americano 37-38*, 103-108.

Jiménez Borja, Arturo (1973). *Imagen del mundo aborigen*. Lima: Jurídicas.

Kato, T. (2004). El mundo misterioso del compactado en el Perú septentrional. En Hiroyasu Tomoeda, Tatsuhiko Fujii & Luis Millones (eds.), *Entre Dios y el Diablo. Magia y poder en la costa norte del Perú* (pp. 129-154). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Mata, M. de la (1997). *En la noche infinita.* Cerro de Pasco: Municipalidad Provincial de Pasco.

Morote Best, Efraín (1956). Estudios sobre el duende. *Archivos Peruanos del Folklore II(2)*, 55-80.

Oblitas Poblete, Enrique (1963). *Cultura callawaya*. La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.

Platt, Tristan (1983). Conciencia andina y conciencia proletaria. *Hisla II*, 47-74.

Río, Martín del (1599-1612). *Disquisiciones mágicas.* Lyon: Horacio Cardon.

Salazar-Soler, Carmen (1997). Álvaro Alonso Barba: teorías de la Antigüedad, alquimia y creencias prehispánicas en las ciencias de la tierra en el Nuevo Mundo. En Berta Ares Queija & Serge Gruzinski (coords.), *Entre dos mundos, fronteras culturales y agentes mediadores* (pp. 269-296). Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Salazar-Soler, Carmen (2002). *Anthropologie des mineurs des Andes. Dans les entrailles de la terre.* París: L'Harmattan.

Sébillot, P. (1894). *Les travaux publics et les mines dans les traditions et superstitions de tous les pays.* París: J. Rothschild.

Taussig, Michael (1979). *The Devil and Commodity Fetishism in South America.* Chapel Hill: The University of West Carolina Press.

Taylor, Gerald (1980). Supay. *Amerindia. Revue d'Ethnolinguistique Amérindienne 5*, 47-65.

Tschopik, Harry (1968). *Magia en Chucuito. Los aymaras del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Varillas Gallardo, Brígido (1965). *Apuntes para el folklore de Yauyos.* Lima: Huáscarán.

Zenteno, E. (1984). *El trato con el Muqui. Sobrevivir, la actividad minera*. Lima: Tarea.

LA OTRA HUMANIDAD: REFLEXIONES SOBRE EL UNIVERSO QUE PRECEDIÓ A LOS PINTORES DEL PUEBLO DE SARHUA

Luis Millones
UNMSN Perú

Los pintores de Sarhua

Hay referencias en las crónicas tempranas acerca de la actividad de los pintores precolombinos, pero cualquier información documental se ve sobrepasada por los restos arquitectónicos, u objetos artísticos, que han conservado rezagos de lo que debió ser un quehacer importante. Pero sus imágenes fueron incompatibles con el cristianismo, de modo que los artistas debieron ser reeducados bajo la nueva fe para que sus obras no despertasen el celo de la Iglesia.

Es interesante observar que no tenemos muchas muestras de que esta actividad indígena haya sobrevivido hasta nuestros días, aunque llegó a ser floreciente durante el virreinato. Recién hace treinta años se hizo notorio en Lima el arte de los sarhuinos, aunque hay noticias de que las vigas ceremoniales o «tablas» se conocieron en Lima en la década de 1940, aunque de manera aislada. Pero durante el reflujo neoindigenista de la década de 1970, el arte popular de Ayacucho hizo notar su presencia en la capital peruana. El retablista López Antay ganó el Premio Nacional de Cultura, los objetos de piedra de Huamanga se hicieron presentes como *souvenirs* para turistas limeños y extranjeros y los pintores de la remota comunidad de Sarhua modificaron sus «tablas» ceremoniales, cortándolas en fragmentos rectangulares para que tuviesen un tamaño adecuado a los gustos de la novísima clientela.

Dado que era una forma de arte con antecedentes poco conocidos, comenzó a especularse acerca del origen de este quehacer. Las escenas representadas, casi sin perspectiva, habían evolucionado rápidamente desde las formas convencionales, que parecen provenir de los cuadros piadosos y las escenas pintadas en las paredes que decoran la iglesia del pueblo. En los tablones originales que aún pueden verse en algunas casas sarhuinas, los diseños responden a la obligación ceremonial de los compadres con los que construyen su hogar. Por eso es que se representan los miembros vivos de la familia que posee la casa y los dibujos suelen «leerse» a partir de la santa patrona del pueblo, la Virgen de la Asunción, o del santo que siglos atrás

tenía dicha responsabilidad: San Juan. Estas u otras imágenes divinas serán las únicas que aparecerán sin ser miembros de la familia. El resto de los rectángulos o porciones cuadrangulares en que solían dividirse los espacios de la viga ceremonial, estaban ocupados por las figuras de los dueños de la casa y sus parientes consanguíneos; ni siquiera los compadres aparecían retratados. Más tarde, cuando alguno de los miembros fallecía, su figura servía de recuerdo y se le evocaba al lado de la escena donde fue colocado por el pintor. Frases como: «Allí está don José con su perrito, al lado de las piedras», se escuchan cuando uno pide que se «lean» las «tablas» tradicionales.

Pero aquellas vigas, con algo más de dos metros de largo y de 20 o 30 centímetros de ancho, no eran comerciales. Quienes hicieron las primeras exposiciones se dieron cuenta de que el cliente limeño o extranjero no tenía lugar en su casa para adornos o recuerdos de tal naturaleza y decidieron fragmentarlas en tamaños que correspondían a las escenas de los miembros familiares. La decisión fue exitosa: las «tablas de Sarhua» se convirtieron, junto con los retablos y la piedra de Huamanga, en el *souvenir* obligado que turistas nacionales y foráneos encontraron fácil de transportar y que al mismo tiempo transmitía ese renovado sentimiento de «descubrir» la sierra peruana.

Desde entonces, las «tablas» de Sarhua miden 30 x 60 cm en promedio, pero pueden ser más pequeñas o más grandes. Los pintores establecidos en Lima aprendieron a someter su arte a las demandas del mercado. Incluso en ocasiones han tomado la forma redonda u ovalada, haciendo que sea casi imposible trazar el origen del arte con respecto a su fuente original. Más aún, con el eclipse del fervor nacionalista y la ansiedad globalizante desarrollada en Latinoamérica, los artistas tradicionales pusieron sus habilidades al servicio de urgencias nacidas fuera de los ámbitos conocidos. En el taller más grande de los sarhuinos de Lima, hoy en día pintan (cuadros, polveras, adornos caseros, etcétera), con mucho entusiasmo, la cara de Frida Kahlo o las «gordas» de Botero. Los artistas no se interesan por el origen de los nuevos motivos; pero dado que el empresario que los ha contratado colocará su trabajo fuera del país, posiblemente en alguna parte de EE. UU. o México, a ellos no les preocupa el destino de su nueva imagen. Uno de los pintores me preguntó si lo que dibujaban era hombre o mujer, aludiendo al bozo de la mexicana. En un rincón seguían preparadas las maderas que podrían convertirse en pinturas de Sarhua, pero que desde hace diez años han perdido vigencia en el mercado. El recuerdo de la vida comunal suele ser reactivado solo con el pedido específico de amigos o clientes.

Para que esto ocurra, se usa una reserva de patrones calcados sobre maderas que inicialmente están cubiertas con pintura blanca. No son más de cuarenta los motivos almacenados desde el momento en que se dividieron las vigas ceremoniales. En esa fecha, siguiendo la sugerencia de los promotores iniciales y de la galería que

los acogió, decidieron mantener los motivos conocidos, pero desarraigándolos del contexto de la viga familiar y convertirlos en temas independientes. El resultado es que las «tablas» actuales siguen siendo un valioso repertorio del universo de valores y creencias de la comunidad, al momento de su apertura al mercado nacional.

Hay que advertir que, al vivir en Lima, los artistas sarhuinos se abrieron hacia motivos diferentes a los conocidos. Al lado de la línea de dibujos tradicionales, se ha desarrollado otra vertiente que incorpora motivos urbanos, o bien han ido introduciendo temas que han conmocionado la vida del pueblo y que no existían en la década de 1970. Tal es el caso de la irrupción de la guerra interna que asoló el país entre 1980 y 1993. Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas aparecen, entonces, retratadas por los sarhuinos con toda la crudeza de su intervención.

Sean los motivos tradicionales o modernos, cada «tabla» puede ser un retador tema de estudio en razón del retrato etnográfico e histórico en que han devenido, a despecho de las intenciones de sus autores. Este artículo está dedicado a una de ellas, cuyo motivo pictórico no alentó su venta o su reproducción, pero que evoca uno de los temas más ricos de la historia cultural de los Andes. Se trata de la tabla que ellos han titulado «Fin del mundo».

La tabla del fin del mundo

Al igual que la mayoría de las pinturas, los autores han escrito un pequeño texto explicativo: «Fin del Mundo. Cuentan un tiempo pasado salió dos soles incandescentes [sic] que hizo derretir todo en cuanto existía en la tierra como castigo divino al ver que la gente eran muy egoístas antromorfos [sic] moralmente desordenados luego mandaría a su hijo humanista altruista con vida disciplinada que reconstruya nuevo mundo».

En las vigas ceremoniales no son extraños los textos, pero no tienen la intención didáctica que se percibe en las líneas anteriores. Tienen función devota o son dedicatorias en honor de los nuevos dueños. En las «tablas» posteriores, se nota la mano de los promotores para agregar un cierto nivel explicativo al exotismo que buscaban los compradores.

La tabla en mención, al igual que la mayoría de ellas, tiene un fondo de cerros escarpados que cubren el total del horizonte donde se desarrollan las escenas pintadas. Al lado derecho, sobre las montañas, emergen dos soles de un color amarillo rojizo, que tiñen gran parte del firmamento. De los cerros sobre los que se alzan los soles, desciende un raquítico arroyo; como indicando su escasez, la presencia de apenas dos árboles refuerza la idea del calor y la sequedad del ambiente. Debajo de las montañas, se observan cinco grupos de personas: tres refugiados en edificios de piedra y dos en cavernas naturales. Los espacios ocupados lucen repletos y en uno de ellos (en el extremo izquierdo del dibujo)

podemos apreciar una disputa violenta para ocupar un lugar dentro de una de las edificaciones. En el centro del cuadro, se observa a un hombre y a una mujer (a ella se la distingue por el tocado en la cabeza) destruyendo la vajilla, quebrando los ceramios sobre unas rocas. Les rodean animales silvestres: dos *tarucas* (cérvidos) corren en busca de refugio, un puma luce débil y deprimido al lado de ellos, sin intentar atacarles, otro puma trepa una ladera en busca de sombra y sobre una de las habitaciones yace muerto un cóndor con las alas extendidas.

La tabla fue explicada por sus autores don Juan Quispe Michue, natural de Sarhua, de 47 años, y doña Gaudencia Yupari Quispe, también sarhuina, de 37 años de edad, ahora residentes en Lima. Según ellos, el dibujo representa el fin de la humanidad anterior a la nuestra:

> Dice que había una época de mucha… de crecimiento de la humanidad, eran todos envidiosos, ambiciosos, no querían ni para uno ni para nadie, entonces un momento habían bajado dos soles para que mueran todos estos. Había bajado él solo nada más o el clima, el calor se había aumentado, pero la creencia de ellos es que habían bajado dos soles, y se habían muerto toda esta gente. Todos están rompiendo todos sus enseres porque no querían dejar nada para nadie, también las aguas las enterraban, las escondían, por eso en los campos hay los manantiales que salen. Estos se llaman gentiles, tampoco no son humanos, hay aguas que corren por debajo, por el subsuelo, que son enterrados por ellos. Hay otros que sus monedas, sus platas las escondieron debajo de la tierra y hay momentos que —eso sí, eso los he visto— que hay momentos que prende en la noche la moneda de metal. Muchos lo buscan y cuando los abren, lo encuentran… No es como candelas, fuego vivo, fuerte [es] azulino nomás, prende y apaga… eso de los gentiles. [En esa ocasión] todo el mundo se escondía debajo de los cerros, cuevas, huecos, por eso hay esas cuevas de los gentiles, calaveras, esqueletos.
>
> El cóndor, como es un animal de la altura, se escondía, se iba correteando no más, los venados también están corriendo porque el calor era intenso. Este árbol [que se ve en el cuadro] es como pati o molle. Aquí están [los gentiles] rompiendo sus cosas para que nadie más los use. Cada fin del mes, cuando la luna esté en cuarto menguante, se prende ese [dinero] escondido. Dice que había mucha gente, habían incrementado y no tenían qué comer y la tierra ya no alcanzaba, inclusive para sembrar, [entonces] la tierra se robaba. Y sus hijos, como no había qué comer, se prestaban: «yo te presto a mi hija, a mi hijito». *Haywakuq*, como dicen [que alcanza alguna cosa u ofrece pagos a las *aukis* y *apus* para hacerles propicios]. Tú le comes, se dice *waqtame* [*waqtanay* = descostillar, sacar las costillas del cuerpo del animal beneficiado] como los Incas, con una piedra, o un palo, con eso dice que lo mataban. Cuando tenían otro [hijo] le prestaban también el otro. Y la tierra, no más de noche la robaban para sembrar y la gente se conocían entre ellos se conocían. Y habían peleas, era un mundo que no podían hacer nada, con mucha población… Gentiles les decían porque eran malos egoístas. Acá están peleando

> (refiriéndose a la «tabla»), ya se llenó el hueco, ya no hay espacio para entrar, por el sol, pues… Hasta se puede creer, no ve Ud. en el campo, las piedras parecen chorreadas, derretidas. Es como para creer. [Quizá] no es que eran dos soles, sino que el sol, la tierra, el mundo podrían [haberse] aproximado más al sol y con eso se habían terminado.
>
> Vivían allí, siempre sus casas eran así. Y no sé cómo vivían estos como animal, hacen unas puertas chiquititas, no sé cómo entran agachados no más, pero adentro tienen [enormes] cuevas.

Nuestros informantes pertenecen a la segunda generación de artistas y ya están radicados en Lima. Su relación con la comunidad es esporádica, no solo por la distancia, sino también porque sus hijos ya son limeños y Sarhua no tiene resonancias culturales propias.

Resultó importante ofrecer las imágenes producidas en Lima a la comunidad de Sarhua. Ubicados en ella, escuchamos la reacción de sus habitantes al ver retratados aspectos de su cultura por aquellos migrantes que ahora viven en la capital. Fue así como recogimos la opinión de don Leandro Vivanco, uno de los «amautas» sarhuinos, quien la comentó así:

> Ahí en los cerros hay una pirca [pared de piedra], así igualito como cueva, ahí se ocultaban cuando salían dos soles, dos intis, para que no se quemaran rápido, para ocultarse dentro de las rocas, pircas, allí se escondían gente, pero no se escaparon, se han quemado. Así, sentados [se murieron] tocando su arpa, también se han quedado, bien seco su pellejo, igualito como nosotros. Así encontrábamos en las huacas [entierros precolombinos]. Así sentados, tomando coca, también. Bien seco, hueso nomás. Muerto ya, un montón de gente, cabezas [cráneos] por cantidad.

Hasta aquí la versión de los pintores y del anciano don Leandro. Lo que sigue son algunas reflexiones sobre las figuras del cuadro de Sarhua a partir de la experiencia etnográfica y de otras maneras de percibir el fin de la sociedad.

Conversando con las «tablas»

Antes de analizar la «tabla», conviene explicar el uso del término «gentiles», que en los Andes se aplica a los seres que precedieron al universo conocido y que alude sin duda a los habitantes de épocas precolombinas. La voz fue tomada de la Biblia, que en el Antiguo y Nuevo Testamento se refiere a los pueblos de otras religiones. El ser «gentil» se derivaba del cumplimiento o incumplimiento de las leyes, pero no tuvo connotaciones nacionales ni geográficas. En un principio, la prédica cristina distinguió entre los judíos, a quienes esperaba convertir, y los gentiles, a quienes poco a poco fue abriendo espacio en sus filas. Después de la Resurrección, la conversión de los gentiles se hizo tan urgente como la de los judíos y fue el apóstol Pablo

quien se dedicó a ellos con el celo que le hizo famoso. Durante la evangelización americana, se usó el término gentil como sinónimo de pagano, aplicándose a los sujetos de conversión; de allí viene el uso que le dan los sarhuinos para referirse a sus antepasados.

Si asumimos, entonces, la perspectiva de la evangelización como eje de estas reflexiones, es interesante observar que la destrucción de esta primera humanidad reúne en un solo relato (más bien en una sola pintura) las versiones bíblicas del diluvio universal y la destrucción de Sodoma y Gomorra. Aquí desaparece el género humano, o mejor dicho los predecesores de la actual humanidad, no obstante lo cual quedan vestigios que pueden ser reactivados. A lo largo de los Andes, los gentiles (a veces llamados «gentiles») han sobrevivido de alguna manera a la catástrofe y, aunque no pueden disputar los espacios habitables a la humanidad presente, sí pueden actuar contra ella en los pocos lugares donde mantienen cierto control: los cementerios precolombinos y algunos otros rincones apartados, que cada comunidad conoce y evita.

Las semejanzas con la destrucción de Sodoma (Génesis 19: 23-25; Isaías 1: 1-20, 1: 24-25) nos resultan más elocuentes que la versión del diluvio cristiano, que se valió de las aguas para desparecer a la humanidad pecadora. Si reflexionamos en la geografía de Sarhua, es impensable el desborde de los ríos como una catástrofe generalizada, que más bien corresponde perfectamente a lo que podrían haber imaginado quienes vivían en las márgenes del Tigres y del Éufrates, luego transformado en creencia cristiana. Entre el Utnapishtim del mito de Gilgamesh y el Noé de la Biblia pueden haber muchos siglos, pero es imposible negar su parentesco. Sin embargo, si los andinos querían dar la imagen de la aniquilación de la humanidad (actual o pasada), resultaba más lógico convertir al calor del sol o de los soles en el agente destructor y, por consiguiente, la falta de agua, lo que en realidad es un peligro latente y uno de los problemas crónicos de Ayacucho.

Como pecado se menciona el exagerado número de habitantes, con lo cual se alude a la lujuria y al canibalismo, dos de los temas recurrentes en la tradicional acusación europea del comportamiento de los brujos, entendidos como seguidores del demonio. Pero la «tabla» muestra a su vez uno de los pecados comunales más graves: la falta de solidaridad y el egoísmo. La destrucción de la vajilla para no compartirla y la compulsión por esconder monedas y agua, le dan a un público andino una idea más sólida de las faltas cometidas.

La existencia de estos «entierros» se confirma ahora con la aparición de manantiales, que corresponderían a las aguas sumergidas por la humanidad de los gentiles, en tanto que los fuegos fatuos probarían la existencia de las fortunas escondidas de la codicia de los profanadores europeos, ansiosos por la riqueza de las tumbas de la nobleza precolombina. Si se comparan las imágenes del «fin del mundo» con otra «tabla» pintada con «La creación del hombre», o incluso con aquellas que describen

situaciones cotidianas, se notará el esfuerzo por dibujar de manera diferente a los seres que poblaron este periodo anterior a nosotros. En primer lugar, podemos ver cuerpos más compactos, con ropas y adornos más simples (las mujeres apenas si se distinguen de los hombres porque llevan una pluma en la cabeza), dibujados como si se tratara de selváticos o habitantes de la Amazonía, con *cushmas* en lugar de los trajes habituales de los pueblos serranos. Sus casas son construcciones de piedra cuyo dibujo e interpretación dada por los pintores trae a la memoria las *chullpas* o tumbas precolombinas, visibles en muchas partes de los Andes, pero cuya forma cónica se hizo muy notoria en la meseta del Collao. El hecho de que dentro de ellas se encuentren huesos humanos o restos de ofrendas, refuerza la creencia de que estuvieron habitadas por los gentiles.

Las tablas no son el único testimonio andino que habla de humanidades anteriores destruidas por el fuego. En las primeras versiones recogidas por los cronistas, se menciona ya a otros seres como habitantes anteriores de los Andes. Al dar cuenta de los tiempos primigenios del Tahuantinsuyo, Betanzos cuenta que en su periplo el dios Con Tici Viracocha fue atacado por los indios canas de las alturas del Cusco: «[…] dicen que se le venían a él con sus armas todos juntos a le matar, y que él, como los viese venir ansí, entendiendo a lo que venían, luego improviso hizo que cayese fuego del cielo y que viniese quemando una cordillera de un cerro hacia do los indios estaban» (1968[1551], p. 10).

Pero, esta vez, el castigo no hizo desaparecer al género humano y ni siquiera a todos los canas, que más tarde acudieron a pedirle perdón, y cuando el fuego se aplacó levantaron una estatua en su honor. El adoratorio en Cacha (cerca del Cusco) fue visitado por el cronista, para quien la historia era verosímil dado el aspecto de los cerros.

Al señalar el carácter civilizador de los incas, el jesuita Bernabé Cobo nos da una descripción muy similar de «las gentes que poseían al Perú cuando los Incas los empezaron a señorear»:

> Vivían sin cabeza, orden ni policía, derramados en pequeñas poblaciones y rancherías, con pocas más muestras de razón y entendimiento de unos brutos, a los cuales eran muy parecidos en sus costumbres fieras, pues los más comían carne humana y no pocos tomaban por mujeres a sus propias hijas y madres; y todos tenían gran cuenta con el demonio a quien veneraban y servían con diligencia… Las ocasiones más frecuentes de sus contiendas y riñas eran el quitarse unos a otros el agua y campo (1964[1653], p. 38).

La descripción coincide con la ideología de las «behetrías» que diera Garcilaso de la Vega y se acerca mucho a las explicaciones de los pintores de Sarhua. Pero no hay aniquilación de esta humanidad pecadora: los incas les llevarán la civilización, lo que por supuesto no fue una idea exclusiva de los europeos; ya que debió formar parte de la campaña propagandística desplegada por los propios incas.

Cuando hablan de los «gigantes», los cronistas coinciden en suponer la desaparición de otra humanidad. Desde los primeros contactos, en el año 1500, Vespucio menciona ya que «eran de estatura tan elevada que cada uno de ellos era, de rodillas, más alto que yo de pie»; más tarde, cerca del cabo de Santa Elena, Pedro Mártir de Anglería se tropieza con una sociedad donde el rango de las personas estaba determinado por la talla, lo que hacía gigantes a la familia real (Patrucco, 1994, pp. 55-65). El tema se vuelve recurrente y es mencionado por casi todos los cronistas más tardíos, que suelen transmitir su asombro al observar de cerca huesos que, por su tamaño, no podían dejar de haber pertenecido a esta fabulosa raza de gigantes. Su desaparición fue interpretada como un castigo divino, causado por el pecado nefando que practicaban. El relato de Cieza de León es muy entretenido, pero nos contentaremos con citar el final: «[…] vino fuego del cielo temeroso y muy espantable, haciendo gran ruido: del medio del cual salió un ángel resplandeciente con una espada tajante y muy refulgente, con la cual de un solo golpe los mató a todos, y el fuego los consumió: que eran para memoria del castigo quiso Dios que quedasen [los huesos] sin ser consumidos del fuego» (Cieza de León, 1984, p. 168).

La idea de humanidades anteriores a la andina no es privilegio de esta región. En el *Popol Vuh*, los dioses, luego de crear a los animales, deciden que no sirven para rendirles pleitesía y forman con barro a la primera humanidad, que tampoco les satisfizo. Una segunda, de madera, tampoco cumplió su cometido «porque nacieron tontos, sin corazón ni entendimiento» (Anónimo, 2002, p. 56). Otras humanidades siguieron, esta vez los hombres de palo de corcho y las mujeres del corazón de la espadaña; pero no cumplieron con las demandas divinas y desparecieron bajo un «diluvio de resina y brea del cielo, que los acabó y consumió» (Anónimo, 2002, p. 57). Su final no fue el peor de los castigos; antes sufrieron la rebelión de los objetos y de los animales domésticos, que les gritaban: «[…] muy mal nos tratasteis, nos mordisteis, y asimismo os morderemos ahora», e incluso las piedras de moler gritaban: «Mucho nos atormentasteis y toda la mañana y la tarde no nos dejabais descansar con vuestro *holi, holi, huqui, huqui* [esto es, el sonido que hacen cuando muelen] y este fue nuestro continuo trabajo, hubierais sido bien quistos y, pues no los fuisteis, ahora experimentareis nuestras fuerzas y os moleremos las carnes y haremos harina vuestros huesos» (Anónimo, 2002, p. 57).

Como se sabe, la humanidad mesoamericana fue finalmente formada con maíz blanco y amarillo traído del «paraíso» (Anónimo, 2002, p. 104), en la que sería la cuarta —y esta vez exitosa— creación de los hombres.

Esta serie de creaciones y castigos universales parece pertenecer a una vieja tradición panamericana. Recogida tardíamente en los Andes por Guaman Poma, entre otros, todavía conserva fragmentos que permiten suponer puntos de partida comunes, como la llamada rebelión de los objetos, descrita con tanto detalle en el *Popol Vuh* e insinuada en la iconografía de la costa norte, en la Huaca de la Luna

(Trujillo), que suele asociarse con el periodo conocido como Moche V, alrededor del año 600 d. C. También aparece en el manuscrito de Huarochirí, la pequeña Biblia regional de Lurín (al sur de Lima), donde hay una minúscula versión de la rebelión de los objetos y los animales domésticos: llamas, morteros y batanes comenzaron a perseguir a los hombres, en el capítulo que el autor anónimo llamó la «historia sobre la muerte del sol» (Taylor, 1999, p. 39). Hay que anotar, sin embargo, que esta vez la catástrofe y las alteraciones mencionadas no coinciden con el fin del mundo; sino que, de manera alegórica, el autor cree que «se trata de la oscuridad que acompañó la muerte de nuestro señor Jesucristo» (Taylor, 1999, p. 39).

La «tabla» de Sarhua sintetiza la compleja serie de tradiciones que pesan sobre la sociedad andina, de manera simple y al mismo tiempo maravillosa. Reflejando la suma contradictoria de valores que eran vigentes, el artista pudo resumir, en este corto espacio, una valiosa escena fundacional de los miles de años de la historia cultural andina.

Bibliografía

Anónimo (2002). *Popol Vuh*. Madrid: Dastin.

Betanzos, Juan de (1968[1551]). *Suma y narración de los incas que los indios llamaron capaccuna que fueron señores de la ciudad del Cusco y de todo lo a ella subjeto* [Francisco Esteve Barba (ed.)]. Madrid: BAE, Atlas.

Cieza de León, Pedro de (1984). *Crónica del Perú. Primera Parte*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, Academia Nacional de Historia.

Cobo, Bernabé (1964[1653]). *Historia del Nuevo Mundo* [Francisco Mateos (ed.)]. Madrid: BAE, Atlas.

Millones, Luis (1992). *Actores de Altura. Ensayos sobre teatro popular andino*. Lima: Horizonte.

Patruco, Sandro (1994). «Gigantología austral». Tesis para obtener la licenciatura en Historia. Departamento de Humanidades de la PUCP, Lima.

Taylor, Gerald (1999). *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (segunda edición revisada). Lima: IFEA, Banco Central de Reserva del Perú, Universidad Particular Ricardo Palma.

EL CONDENADO Y SU NECESARIA EXPIACIÓN

Martha Rojas Zolezzi
Université París Nanterre

En este artículo, nuestro objetivo es reflexionar sobre el destino del alma del condenado a partir de los mitos existentes sobre este personaje y a partir del ritual andino sobre segundos funerales practicado en las comunidades del distrito de Puquina[1] (en la sierra de Moquegua, en los Andes peruanos). El condenado, quien por castigo permanece en este mundo después de su muerte, puede finalmente obtener un buen destino para su alma a través de un tratamiento similar a aquel de los segundos funerales.

En Puquina existen fundamentalmente dos destinos a los que acceden las personas. Uno es el de quienes en vida siguieron las normas y usos sociales y que obtienen el cielo o «la gloria» a través de los segundos funerales; estas son las «*ánimas*» o «almas benditas». El segundo es el de aquellos que en vida no cumplieron con las normas y usos sociales, entre los cuales se encuentra el condenado, cuya alma no puede obtener el destino final de los otros y debe permanecer en el mundo de los vivos, pero en una situación marginal. Explicaremos el destino final de las «almas benditas» apoyándonos en los datos etnográficos obtenidos en el distrito de Puquina[2], a la luz de los cuales explicaremos en seguida el caso especial del condenado.

---

[1] El distrito de Puquina está ubicado en la provincia de General Sánchez Cerro, en el departamento de Moquegua, y cuenta con 3622 habitantes según el último censo poblacional (INEI, 1994). Su población está dedicada a la crianza de ganado vacuno, cuya leche comercializa, y a la agricultura de autoconsumo. Sus comunidades y anexos están distribuidos entre los 3084 y los 3700 msnm. La mayoría de su población habla castellano, siendo los quechua hablantes el 9,6% de la población. En relación a la religión, el último censo nacional arrojó un 93% de población católica, profesando el porcentaje restante las confesiones protestantes (INEI, 1994).

[2] Investigación personal efectuada entre 1990 y 1995 (cfr. Rojas Zolezzi, 1995).

Los segundos funerales en Puquina y el destino de las almas benditas

Los ritos asociados a la muerte son efectuados por los sobrevivientes para asegurar el paso del difunto del mundo de los vivos al de los muertos, garantizar su salvación y darle un lugar y papeles determinados. Estos ritos están también destinados a ayudar a los parientes próximos a soportar el hecho mismo de la muerte y a convencerse de la desaparición definitiva de su pariente (De Waal, 1975; Van der Leeuw, 1964; Hertz, 1990; Thomas, 1985). En Puquina, estos ritos son los primeros funerales, las misas recordatorias y la celebración de Todos los Santos[3], la que consiste en exhumar un cadáver para proceder a sus segundos funerales.

Esta última ceremonia[4] está ligada a la creencia en que el alma no llega a su destino definitivo inmediatamente después de la muerte, sino que atraviesa por una fase durante la cual permanece próxima al cadáver, errando o frecuentando los lugares que habitó en vida. Es solo después de la ejecución de esta ceremonia que el alma puede penetrar en el mundo de los muertos. La creencia en una estadía temporal del alma sobre la tierra está asociada a la disolución del cadáver, es decir que la muerte se consuma una vez que el cuerpo se ha descompuesto completamente, momento en el cual el alma puede finalmente partir[5]. En Puquina, el rito consiste en exhumar a un difunto —únicamente las osamentas[6]— para celebrar una misa de cuerpo presente, exactamente igual que si hubiese fallecido la noche anterior.

---

[3] Se celebra la fiesta de Todos los Santos o Fiesta de las Almas, el 1 de noviembre de cada año. En los Andes peruanos, el objeto de la celebración es evocar el recuerdo de los parientes difuntos con las ofrendas y los rezos. Existe además una creencia según la cual, en esta fecha, las almas regresan a su casa a visitar a sus parientes vivos, quienes les ofrecen comida y bebida, misas y rezos. Sobre este tema, se ha tratado extensamente. Entre muchos otros trabajos, se puede citar los de Humberto Ghersi en Virú, La Libertad (1958); Juvenal Casaverde sobre el Cusco (1970); Carlos Elera en Éten, Lambayeque (1984); Lupe Camino sobre el Bajo Piura (1987); e Ina Rosing sobre los callawayas, en Bolivia (1988).

[4] Robert Hertz (1990) menciona varios grupos que celebran los segundos funerales, entre los cuales están los *olo ngadju*, los *dayaks* (ambos de Borneo), ciertas tribus del centro de Australia y los papúes de Nueva Guinea. Para América, cita a los hurones de los Estados Unidos y la región del Orinoco. Thomas (1985) señala que los segundos funerales son practicados actualmente en el sudeste asiático (Madagascar y Bali).

[5] La duración de la descomposición de un cuerpo varía en función del clima, del terreno y de las prácticas mortuorias. En ciertos casos, como entre los bororo, el cuerpo puede ser exhumado al cabo de tres meses, debido a que la sepultura provisional ha sido sometida a una humidificación para acelerar la descomposición de la carne. En otros casos, como aquel que vamos a presentar, la disolución de la carne toma casi una década. Thomas (1980, pp. 25-28) señala que el esqueleto se hace visible alrededor de quince días después del entierro, aunque todavía están adheridos a él restos de tejido, ligamentos y tendones, así como trazos de vasos sanguíneos más o menos parasitados. Se requiere en promedio de cuatro a cinco años para que los huesos se separen.

[6] En relación a la presencia de osamentas en las fiestas de Todos los Santos en los Andes, aunque sin existir segundos funerales: en Andamarca (Ayacucho) se le reza a un cráneo que representa a todas las almas (Ossio, 1992, p. 362); entre los aimara de Bolivia sucede algo similar (Albó, 1991, p. 315); en Éten (Lambayeque), se colocan cráneos humanos adultos y niños en el altar de la capilla del cementerio donde los fieles van a orar (Elera, 1984).

Hay varios criterios a partir de los cuales se escoje al difunto que será objeto de la celebración de los segundos funerales, entre ellos que el cadáver tenga una antigüedad mayor a ocho años con el fin de que solo queden las osamentas. Es necesario que la separación de los huesos se haya producido. No se puede efectuar el rito si el esqueleto está aún articulado («conforme»). El sexo y edad del difunto no son importantes, tampoco el estatus que la persona tuvo en vida. No hay ninguna razón particular para exhumar a aquellos que han sido autoridades, notables o antiguos jefes de la comunidad; puesto que, como señalan nuestros informantes, todo el mundo es igual en el cementerio. En efecto, en el marco de esta ceremonia, los difuntos son desprovistos de todo atributo de rango o jerarquía. Desde este punto de vista es importante señalar que el cementerio está subdividido en tres secciones, que corresponden a tres categorías de difunto: adultos, niños y suicidas. Algunos informantes han señalado que el difunto podría pertenecer a cualquiera de estas categorías, con lo cual insisten en su no-diferenciación en el contexto ritual. Las únicas excepciones serían los bebés, lo que parece obedecer a razones técnicas, ya que su esqueleto raramente resiste el paso del tiempo. Pero otros informantes señalan que a los suicidas, los difuntos de la tercera categoría, no se les efectúan segundos funerales. En el caso de los difuntos que en vida cometieron transgresiones sociales, como los ladrones, asesinos, ladrones de ganado, violadores de mujeres o los incestuosos, los informantes coinciden en señalar que no se les hace segundos funerales.

Existe una creencia común en la región de los Andes, según la cual el alma no deja el cuerpo inmediatamente después del deceso, sino que permanece cerca de él durante un periodo variable de una zona a otra, en función de sus creencias particulares. Según la etnografía contemporánea sobre la región andina, el alma permanece cerca al cadáver durante ocho días (Urcos, Cusco: Marzal, 1971) o nueve (Kuyo Grande, Cusco: Casaverde, 1970; Virú, La Libertad: Ghersi, 1958; Bajo Piura: Marzal, 1988), lapso en el cual recorre los lugares que conoció para despedirse de ellos y de sus deudos. Llegado este periodo a su fin, el alma partirá definitivamente, dejando el mundo de los vivos. En todos los casos citados, no existen segundos funerales. No se puede dejar de advertir que hay una cierta movilidad del alma en los casos mencionados. En el de Puquina, por el contrario, el alma sufre una suerte de «apresamiento» en el cuerpo hasta que este se transforma en osamenta. Esta diferencia con respecto a otras regiones del área andina no puede ser explicada en este artículo.

En un artículo anterior (Rojas Zolezzi, 1995), señalamos la concepción andina que consiste en que el alma se encuentra animando la carne en los músculos y órganos humanos. Los especialistas en la región señalan que ciertos órganos son la sede del alma, como el cerebro (Ansión, 1987). Por ello, podemos sostener que, mientras la persona viva o muerta conserve músculos y carne, el alma estará acompañándola.

Del cadáver que ha sido enterrado durante pocos años, se dice que aún está «fresco», es decir que la carne no ha desaparecido del cuerpo. Cuando esto sucede y no queda ya sino la osamenta, el alma —liberada—, parte definitivamente. Podemos afirmar que, entre la primera y la segunda inhumación, el alma permanecerá en la tumba, tanto tiempo como quede carne en las osamentas. Una vez que los huesos se encuentran sin carne, se efectúa la ceremonia que establece el pasaje definitivo del alma de este mundo al otro (Rojas Zolezzi, 1995)[7]. Ello explica por qué en Puquina las personas resaltaban lo importante que es ver el estado del cuerpo —esto es, observar que efectivamente queden únicamente algunos huesos— para verificar la partida o no de su alma, así como también explica por qué razón al proceso de exhumación le llaman «sacar un alma». Otro hecho que corrobora la partida del alma es que un difunto no puede ser exhumado más de una vez, lo que significa que no habrá un tercer funeral. Se podría objetar que la ceremonia no indica el momento de la separación del alma, puesto que ella se efectúa cuando los devotos tienen suficiente dinero para financiarla; pero no es indispensable que la disolución de la carne haya llegado a su término, uno o varios años antes de la celebración. Lo importante es que los parientes calculan un tiempo aproximado al cabo del cual consideran que el proceso de la muerte ha llegado a su fin y que es posible verificar la separación del alma, observando los restos con ocasión de la exhumación.

En conclusión, para los habitantes de Puquina, la muerte sería un largo proceso que comienza con el deceso y termina con los segundos funerales. Antes de ese rito, el cuerpo cambia lentamente de un estado de humedad («fresco») a otro de sequedad («osamentas»). Los segundos funerales constituyen un ritual sincrético en el cual la concepción andina del alma es unida a un ritual católico, al que se modifica en sus elementos para dar lugar a un segundo enterramiento en el cual el alma parte por primera vez y para siempre.

Existen indicios de que los segundos funerales no son un caso aislado en el mundo amerindio. En el caso de América del Sur, este rito se encuentra en tribus amazónicas como los bororo (Viertler, 1991; Crocker, 1985) y los yaguas (Powlison, cit. en Chaumeil, 1992), aunque no integrado al ritual católico. Se puede sostener que los segundos funerales son un patrón sudamericano.

Según los habitantes de Puquina, el destino final del alma bendita es partir «al cielo». El alma, según la conducta seguida por la persona en vida, conoce ya sea «la gloria», ya la maldición del infierno. El siguiente informante nos describe «la gloria»:

> […] Ya no va a haber descendencia de hijos […] va a haber árboles frutales de que, ahí comen como las palomas que comen pues la fruta, las cantoras. ¿Usted conoce las palomas cantoras, las cuculis? Ellos cuculis son pues los valles. Y esas

[7] Hertz (1990) resalta la importancia de la disolución del cadáver para que pueda tener lugar la separación del alma, momento en el cual esta será liberada.

> palomas comen higos y cantan «cuculi, cuculi, culi…», tres golpes. Fuerte pero cantan pues. Parece que así vamos a ser. Los buenos, los que siempre pensamos en Dios, no hacen cosas malas pues. Ahora, los malos, al infierno ¡pues! Pena eterna, ya no hay salvación.

El informante utiliza la categoría de «buenas personas» y «malas personas». En la primera de ellas, encontramos a las que viven de acuerdo a las reglas sociales y, en la segunda, a quienes rompen las relaciones de reciprocidad y las reglas sociales fundamentales de la comunidad. Esta categoría comprendería a las personas que para los habitantes de Puquina han cometido pecados mortales: los asesinos, los brujos que provocan la muerte de las personas, los ladrones de ganado y los violadores de mujeres.

El «condenado» caníbal

En esta parte efectuaremos el análisis a partir de datos recogidos en Puquina: mitos sobre los condenados y ritos en torno a la muerte, para en seguida hacer una comparación con los mitos publicados por varios autores sobre otras regiones de los Andes peruanos.

El condenado es un alma errante que tiene por castigo recorrer el mundo por toda la eternidad, devorando a las personas con las que se encuentra. A menudo es definido como un alma que «se ha escapado» del cementerio. En vida, los condenados fueron personas incestuosas que no buscaron consorte lejos de su pareja consanguínea o simbólica[8]. Otras razones de la condenación en el valle del Mantaro, Lucanamarca, Ayacucho y Cusco serían la disimulación de la riquezas, la avaricia o el haberle robado a un amigo (Ansion, 1987, p. 166). La muerte de una manera trágica, por asesinato, suicidio, accidente o súbitamente, sin confesión católica, también son motivos de condenación (Arguedas, 1953 y 1961). En Puquina, las razones de condenación que hemos encontrado son consistentes con los casos mencionados.

Aunque el condenado conserva usualmente su forma humana, puede también tomar formas bestiales que atemorizan a sus víctimas, generalmente formas de animales como asnos, perros, gatos, llamas (*qarqacha*), o híbridos de animal y humano; por ejemplo, con cabeza de toro y cuerpo de hombre. Debido a esta transformación, se dice del condenado que se ha «disfrazado», que no es más «conforme». Los mitos de la antología de José María Arguedas (1953) sobre el aspecto del condenado, señalan que este puede ser ciego, tener una cabeza de muerto o cojear —puede presentarse con un bastón— y finalmente tiene en general una apariencia horrible.

[8] Las parejas incestuosas que habitualmente aparecen en los mitos son el padre y la hija, la madre y el hijo, las parejas hermano/hermana, tío/sobrina o tía/sobrino, compadre/comadre, padrino/ahijada.

El condenado puede gritar fuertemente o emitir un sonido similar al bramido del toro. Se dice también que su voz es nasal («como si pronunciase por la nariz»).

Este personaje recorre el mundo sin detenerse, frecuentando los lugares aislados donde las personas no tienen la costumbre de transitar normalmente, como los caminos, las chacras alejadas, las colinas o los cementerios.

El condenado puede ser observado pero también oído, ya sea porque habla o porque se le reconoce en los sonidos emitidos por ciertos animales. Aquí presentamos un caso en el que el condenado habla:

> Aquí había en Puquina uno que mataba como a perros a la gente. Un hombre. Y [...] hacía lo que le daba la gana, hasta con las mujeres. Ahora poco no más ha muerto pero lo dicen que se ha condenado porque habla, siempre. Ya lo encontraban hablando o lo encuentran pues ya [...] Y [...] o bien ya ven pues [...] algo de esos malignos.

El condenado, además de haber sido incestuoso, puede haber tenido en vida una conducta social dudosa o digna de sanción, como el caso de la persona que «mataba como a perros a la gente», señalado más arriba, o como en el caso del mito del policía recogido en el anexo Santa Rosa de Puquina en 1991, narrado por el señor Julián Yamqui, entonces de noventa años de edad, que vamos a resumir. El mito cuenta la historia de un policía que tenía relaciones sexuales con su madre y su hermana. Cuando ellas murieron en un accidente, lo buscaron convertidas en condenados y lo obligaron a recorrer el mundo con ellas. Aunque el policía aún no estaba muerto, en el mito él estaba considerado un condenado en vida. El policía, en cualquier lugar a donde llegaba, exigía a las personas que le dieran de comer y las obligaba a adoptar actitudes serviles, ayudado por su hermana y su madre transformadas en perros furiosos. En este mito el policía abusa de las personas, despojándolas sin la esperanza de una retribución; hay, entonces, una clara ruptura de la reciprocidad.

Los condenados se alimentan de la carne de sus víctimas, generalmente humanas, dejando solo los huesos de las personas que devoran. Excepcionalmente, se puede tratar de la carne de un animal.

Aunque se puede utilizar la fuerza física para vencer al condenado, la que utiliza una persona aislada no lo detiene, como se puede apreciar en el siguiente mito, que cuenta cómo el condenado destruye el fusil de un hombre que quería defenderse con él. Un hombre iba a su chacra, la que quedaba alejada —el narrador, Julián Yamqui, la llama «la chacra del silencio»—, llevando su fusil. Al llegar el condenado, que estaba durmiendo en la chacra, se despertó y ambos comenzaron a luchar. El condenado hizo pedazos el fusil y a mordiscos devoró las piernas del hombre, pero este logró huir y contar su historia. Este mito pone en evidencia la fuerza sobrehumana del condenado y su avidez por la carne humana.

El mismo narrador narra otro mito en el cual la condenada no devoró al hombre pero terminó por comer su mula, de la que solo dejó los huesos. Un hombre es perseguido por una condenada. Para eludirla utiliza a la mula como carnada. El jinete sale de su camino, atraviesa un río y llega a una casa en donde se refugia; pero, antes de entrar, hace correr a su mula para que la condenada siga creyendo que la monta. Finalmente, la mula es capturada por la condenada, pero el hombre se salva. El narrador comenta que, a causa de su apetito desmesurado, el condenado comió la mula: «[…] que hambre estaría pue' [el condenado] cuando se comió a la mula». Este comentario explica claramente que lo que el condenado busca es comer humanos. Otro mito que vamos a resumir cuenta la historia de un joven que viaja para buscar empleo. Lleva consigo un gatito, un gallo y un perro. La noche cae mientras él camina. Un zorro le dice de lejos que se detenga. En ese momento, su gatito crece y le ataca, inmovilizándolo, hasta que el condenado —el zorro— aparece. Este ordena al gato comer a su dueño. El perro interviene diciéndole al condenado que antes cuente cuántos pelos tiene él en su cuerpo. Este acepta y comienza a contar. Para interrumpirlo, el perro pretexta tener comezón debida a las pulgas y se acuesta. El condenado pierde la cuenta y comienza a contar nuevamente. Cuando el condenado va a terminar de contar, el gallito canta. Es el amanecer. El condenado dice que es el momento de partir y se va. Pero el dueño, ahora libre del condenado, toma una piedra y mata con ella al gato. En este mito, como en el anterior, vemos cómo, si bien el condenado no puede ser vencido por la persona atacada, sí puede ser neutralizado utilizando el ingenio, representado en este último caso por el perro.

Como se observa en los mitos citados, el condenado no puede ser vencido por una persona sola puesto que su fuerza es desmesurada. Esta es la razón por la cual se debe recurrir a la astucia para librarse de él.

Aparentemente, hay en el condenado varios estados en el proceso de descomposición de la carne, aunque sin llegar a separarse los huesos, que permanecen ligados. Esto se puede apreciar en el mito siguiente. En «El condenado amante» (Arguedas, 1953, pp. 153-54), el personaje seduce a una joven presentándose ante ella bajo forma humana. Pasan la noche juntos sin que la joven pueda identificarlo a la luz del día. Otra vez se le presenta el condenado durante la noche, pero esta vez ella ata cintas a los pies del joven con el fin de reconocerlo al día siguiente: «Cuando amaneció, el joven se fue nuevamente y la dejó sola. Por la tarde la muchacha llevó los carneros a pastar al pie del cerro y arreando sus carneros entró por casualidad a un abra, donde vio un esqueleto. ¡Pero este esqueleto tenía amarrado en el pie las mismas cintas que ella había puesto al joven! Al ver esto la muchacha se volvió loca. Y cuando llegó la noche se le presentó el joven y le pidió perdón por lo que había hecho con ella y le dijo que era un condenado». Aunque usualmente el condenado se presenta como cuerpo y no como esqueleto, aquí apreciamos

la osamenta completa. Los huesos no se han separado o desarticulado, lo que permite a la persona rehacerse nuevamente. Por ello, el condenado se presenta a la joven por las noches como cuerpo.

En los mitos, los condenados por lo general se comen a las personas completas, sin dejar más rastros de ella que sangre en el suelo, huesos, pelos o sus vestidos hechos jirones, por lo cual los parientes de la víctima se enteran de su fin (Arguedas, 1953; Ansion, 1987). En un mito publicado por Arguedas, se señala claramente que el condenado come la carne de las personas. El mito trata de una pareja de esposos que caminaba por los cerros durante la noche. Como salían de una fiesta, el esposo estaba ebrio. Al no poder seguir caminando, se queda dormido sobre el camino. Súbitamente, el condenado aparece. La mujer trata de despertar a su marido sin lograrlo, se asusta y se esconde para salvarse. El condenado se acerca gritando: «*¡Siento carne viva! ¡Quiero comer! ¡Estoy con hambre!*» y naturalmente se topa con el hombre y lo devora. Cuando la mujer va a buscar a su esposo solo encuentra huesos y pelos (Arguedas, 1953, pp. 135-137). Ya sea que el condenado engulla a las personas completas o deje los huesos, siempre se come la carne y los órganos humanos.

El condenado es un no-vivo que practica el canibalismo. Es un cadáver que está en estado de humedad y que se alimenta de la humedad, es decir de la carne y de los órganos humanos. Las personas temen al condenado no solo por el canibalismo, sino porque al comerse su carne también devora su alma; no olvidemos que el alma anima a la carne. De este modo, el condenado sería un alma que se alimenta de almas.

Como se mencionara antes, Juan Ansion (1987, p. 167) reporta que el condenado intenta comerse el cerebro de sus víctimas, que es donde residiría el alma. Juan Ossio (1992, p. 362) da cuenta de rezos efectuados a un cráneo humano durante la fiesta de Todos los Santos en Andamarca, Ayacucho. Este cráneo representaría a las ánimas de todos los difuntos de la comunidad. Parece ser que efectivamente hay una asociación entre la cabeza —o más bien el cerebro— y el alma. Antes que la asociación alma-calavera, pensamos que alma-cerebro es más precisa. Como ya se ha mencionado, el alma estaría en la carne y los órganos. Siendo el cerebro un órgano, es probable que el condenado, que se alimenta de almas, lo coma, tal como señala Ansion. Realmente no es que haya una asociación entre huesos y alma (como creía Hertz), sino que los huesos representan al difunto luego que el alma queda liberada. Por lo tanto, los huesos, o en este caso el cráneo, no representan exactamente al alma sino su partida efectiva o potencial. Por otro lado, en varios de los mitos de la colección del valle del Mantaro (Arguedas, 1953), el condenado tiene figura humana pero rostro de calavera, imagen que reforzaría su situación de «cuerpo y alma».

El «condenado» puede salvarse

Como se nos señalara en Puquina, el condenado puede salvarse con la participación de una gran cantidad de personas que lo envenenen y flagelen. Del mismo modo, en su compilación, Arguedas (1953, pp. 139-40) señala la necesidad de la unión de muchos hombres para vencer al condenado, quienes deben atarlo con cadenas y quemarlo o golpearlo con sus hondas.

El mito siguiente, igualmente relatado por el señor Julián Yamque, nos cuenta la salvación de un condenado. En un pueblo había un hombre que tenía mucha fuerza, y en ese mismo pueblo un cura había fallecido. El sacerdote había acumulado una alforja de plata, razón por la cual se había condenado y estaba comiendo a toda la gente del pueblo. Por miedo, las personas habían huído a las colinas. El hombre fuerte se alimentaba en grandes cantidades. En su casa, el sacerdote-condenado cocinó para el hombre y este comió. Cuando el hombre estaba comiendo, el condenado, que estaba suspendido del techo, saltó sobre el hombre y comenzaron a luchar.

Pero el hombre fuerte tenía un casco de acero con el cual golpeaba al cura. A cada golpe el cura se deshacía y retomaba su forma original; pero el hombre fuerte continuó golpeándole para salvarlo, lo que finalmente logró. Del cuerpo del condenado salió una paloma que le dijo al hombre que el sacerdote estaba salvado. La paloma le indicó dónde estaba escondido el dinero reunido por el cura. Luego de la salvación del condenado, las personas regresaron al pueblo.

El condenado es el «no vivo». Envenenarle es tratar al personaje como un ser vivo que se desea enviar a la muerte, pero el hecho de flagelarlo y golpearlo tiene por objetivo romper los huesos para que no pueda rehacerse. Este es el tratamiento dado al muerto. Sabemos que se celebran los segundos funerales cuando las personas han esperado un tiempo razonable para que no haya más carne y los huesos estén completamente separados, momento en el cual el alma parte y el proceso de la muerte toca a su fín. Es entonces que la persona no puede reconstituirse. El condenado es un ser que se halla en un estado de tránsito y que no ha podido traspasar el umbral de la muerte. Para él, el proceso de la muerte no ha podido terminar porque la descomposición y el proceso de disolución de la carne y la separación de los huesos no ha tenido lugar. En el mito citado, se señala cómo se salva al condenado con los golpes y cómo este rehace su carne hasta el momento en que ya no puede más. Aunque aquí solo hay una persona ante el condenado, el mito subraya claramente que se trata de un hombre que «tenía muchas fuerzas», un hombre que comía mucho y que era muy fuerte, lo que nos da la imagen de un hombre anormalmente grande y fuerte.

Según Arguedas (1961, p. 197), el condenado tiene las características de una bestia devoradora de fuerza desmesurada. Se trata de un monstruo al que solo

puede vencer una fuerza extraordinaria. Hemos visto que el condenado es un «no vivo». Este debe morir nuevamente para poderse separar del mundo de los vivos definitivamente y atravesar el umbral. Pero la muerte implica el fin del proceso, es decir la disolución de la carne y la separación de los huesos. Según Arguedas, el condenado buscaría que su carne sea destruida atrayendo sobre sí la ira de las personas, lo que lograría devorando seres: para alcanzar esta destrucción, se transforma en un monstruo persecutor y vociferante que atrae todos los poderes destructores que el hombre posee. Ello no obstante, solo ciertas formas de destrucción le hacen efecto, entre ellas la flagelación y el fuego. En el cuento del «Maqta Peludo», los trozos de carne que saltan del cuerpo del condenado al ser golpeado por el hijo del oso se convierten en fuego y son devorados por el perro del joven, impidiéndoles así reintegrarse nuevamente al cuerpo del condenado (Arguedas, 1961, p. 198).

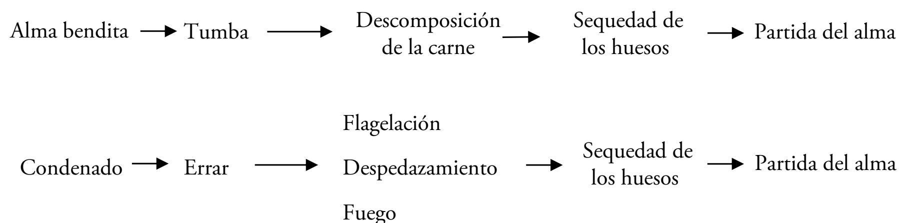
Cuando los mitos mencionados señalan que, después de salvado el condenado, unas palomas salen de su cuerpo, se dice que son las almas que este personaje ha comido. Ello está particularmente bien ilustrado en un mito publicado por Arguedas que cuenta la salvación de un condenado y hace alusión a las almas que este ha devorado. Un hombre y una mujer tenían tres hijas. Debido a sus problemas económicos, el marido va a trabajar fuera de su pueblo, en una mina. Hay un derrumbe en la mina y el hombre fallece. Encuentran el cadáver del accidentado y lo entierran, dando luego aviso a los familiares, quienes se niegan a creer en la muerte de su pariente. Una tarde llega este a su casa y la esposa lo recibe contenta. El condenado hace salir de la casa a la esposa con engaños, mandándola a traer agua del manantial. Durante el tiempo que la mujer se ausenta, el condenado devora a las tres niñas. Cuando regresa la mujer a casa, encuentra al condenado esperando para comerla. Ella logra escapar y pide auxilio a los vecinos. Se reúnen los valientes del pueblo y atrapan al condenado, el que finalmente es incinerado. Al consumirse el fuego, tres palomas blancas vuelan al cielo perdiéndose entre las nubes: eran las almas inocentes que el condenado había devorado (Arguedas, 1953, p. 139).

En el mito sobre el hombre fuerte, se señala que del cuerpo del condenado, una vez vencido, se escapa una paloma que vuela a lo alto del techo del convento; esta paloma cuenta la razón de la condenación del sacerdote. Hemos dicho que en Puquina se cree que las almas de las personas son parecidas a las palomas cuculí. Se podría pensar que, en este mito, la paloma es el alma de alguien que ha sido devorado por el condenado. Regresaremos sobre este punto más tarde. En general, no se encuentran referencias sobre el destino final del condenado, aunque se supone que va al cielo. En «El joven velludo» (o el «Maqta peludo»; Arguedas, 1961) se indica de manera explícita que el condenado se transforma en paloma, en un alma blanca. Este mito cuenta la historia de un joven que tenía una fuerza física extraordinaria. En un pueblo, vivía una pareja. El esposo tuvo que ausentarse del pueblo durante algunos días. Durante este tiempo, la mujer fue raptada por un oso.

Cuando el esposo regresó a su casa, no la encontró y asumió que estaba muerta. Mientras tanto, la mujer concibe un hijo del oso que nace todo cubierto de pelos. Con la ayuda de su hijo —que mata a su padre oso— la mujer logra escapar y regresa a su pueblo con su marido. Este acepta al niño, lo hace bautizar y apadrinar por el sacerdote. El niño crece rápidamente, come en gran cantidad y adquiere una fuerza física extraordinaria. Su fuerza física desmesurada —incontrolable para él mismo— produce la muerte de varias personas en el pueblo. Al comienzo, su padrino lo protege; pero después, ante los sucesivos accidentes causados por su ahijado, trata de deshacerse de él intentando incluso matarlo. Sin lograrlo, el sacerdote tiene noticias de la existencia de un condenado en un pueblo vecino y envía al hijo del oso pensando librarse finalmente de él. El joven velludo llega al pueblo seguido por un perro. El pueblo estaba desierto. La gente había huido para no ser devorada por el condenado. El joven velludo va a la casa del condenado, donde tenía una tienda. En la noche, el condenado llega y los dos luchan. Durante dos noches, el joven velludo golpea al condenado con hachas, picos, barras de fierro. En dos ocasiones, el condenado se comienza a desparramar y el perro come los trozos que saltan de su cuerpo. A la tercera noche, el joven velludo golpea al condenado con grandes bastones hechos de troncos. El perro come las trozos de carne encendidos con fuego que salen de su cuerpo. Al amanecer, al primer canto del gallo, ya no queda nada de la carne humana del condenado, que el perro había devorado, y un alma blanca aparece en el centro de la tienda agradeciendo al joven por su salvación. Luego, le muestra el motivo de su condenación: el oro y la plata que había obtenido robando el trabajo de todos los hombres del pueblo. Luego, el alma se transforma en paloma y se va (Arguedas, 1961, pp. 191-192).

Como lo muestra claramente la cita, el alma del condenado queda finalmente libre cuando él es despedazado por los golpes del joven velludo y comido por el perro. Solo entonces queda su alma transformada en paloma. Se puede ver el mismo proceso en el caso del mito 4: la lucha, la tortura, el descuartizamiento y la destrucción de la carne, ya sea comida o quemada, y finalmente la liberación del alma del condenado y de las otras almas que este había devorado.

Aunque el condenado no tiene derecho a segundos funerales, destruir su carne sería el equivalente. Se requiere también de una fuerza similar a la suya. Es por ello que se necesita de la acción conjunta de muchos hombres o de una persona de fuerza sobrehumana, como el caso del hijo del oso o del hombre fuerte. La fuerza extraordinaria consagrada a la destrucción de la carne del condenado para salvarlo es la culminación del proceso de su muerte, como los segundos funerales lo son para las almas benditas. Se trata de un proceso analógico en el cual la lenta descomposición del cuerpo en la tumba debe cumplirse en el condenado mediante la tortura. En ambos casos, el de las almas benditas y el del condenado, el objetivo es llegar a la sequedad de los huesos y a su separación. La partida del alma es posible una vez alcanzado dicho estado.



Al condenado no se le pueden hacer los segundos funerales porque no se trata de un alma en condiciones de representar a todos los difuntos de la comunidad. Él representa, más bien, las consecuencias de una conducta contraria a las normas sociales esenciales que gobiernan la sociedad. Por ello, el cielo o «la gloria», la recompensa de una persona que se conduce de acuerdo a las normas, no puede ser un premio para el condenado. Este personaje es un ser que se encuentra al margen de la sociedad, por lo que no irá al cielo hasta que sea salvado, hasta que haya expiado su culpa.

Reflexiones finales

En lo que concierne al canibalismo en los Andes, el condenado no es un caso aislado. Se encuentran situaciones similares en el caso de *pishtacos* y gentiles. El primero de ellos[9] es el descuartizador, el degollador que extrae la grasa del cuerpo de sus víctimas. Para Nathan Wachtel (1992), se trata de una forma de vampirismo. El *pishtaco* está asociado al poder y puede ser un juez o un hacendado. Generalmente es un hombre blanco o un mestizo. Se cree que extrae la grasa de las personas con el objetivo de utilizarla para hacer funcionar máquinas, para la fabricación de medicinas o maquillaje para las mujeres (Taylor, 1991; Riviére, 1991; Bellier & Hocquenheim, 1991; Wachtel, 1992). Puede estar asociado a la enfermedad, al incesto o a una conducta social licenciosa, así como a la embriaguez. En resumen, es un personaje que representa todo lo que es ajeno al sistema de reciprocidad. Un *pishtaco* no es enterrado como un ser humano; sino que, cuando se le atrapa, se le mata y luego se le incinera (Rivière, 1991; Wachtel, 1992). Para Nathan Wachtel (1992, p. 97), el *pishtaco* es un personaje de este mundo, un ser humano —aunque dotado de poderes mágicos— que vaga por el mundo a la manera del *condenado*, buscando víctimas; pero, a diferencia de este, es un personaje foráneo o extraño al grupo social.

Los diferentes mitos publicados sobre gentiles coinciden en afirmar que estos son una humanidad anterior a los incas y, por lo tanto a la llegada de los españoles y la evangelización. En el tiempo de los gentiles, había una noche perpetua porque

[9] El *pishtaco* también toma otros nombres como *lik'ichiri* (Rivière, 1991), *kharisiri* (Rivière, 1991; Wachtel, 1992), *nak'aq* (Rivière, 1991) o *pela cara* (Bellier & Hocquenhem, 1991).

no existía el sol, sino únicamente la luna. Los gentiles vivían y trabajaban en la oscuridad. Fue precisamente cuando el sol apareció que ellos desaparecieron, abrasados por su luz y calor. Algunas versiones señalan que, como los gentiles no morían, el mundo se sobrepobló y los alimentos comenzaron a escasear. En Puquina, la mitología da cuenta de actos violentos cometidos debido a dicha escasez: el niño que pedía de comer era asesinado y luego cocinado. Debido a la sobrepoblación, la falta de terrenos y de alimentos, los gentiles comenzaron a hacer la guerra, a invadir los pueblos vecinos y a matar gente. Dios se molestó por todos estos actos, así como por los numerosos pecados cometidos por los gentiles, que eran brujos, caníbales, adúlteros e incestuosos, por lo que tomó la decisión de castigarlos. Para ello, les envió una lluvia de fuego que los calcinó. Esta lluvia está asociada al sol o a la aparición de dos soles (Arguedas, 1973; Fuenzalida, 1977; Ansion, 1987).

La desaparición de los gentiles dio lugar a una nueva humanidad. Algunos informantes sostienen que se trata de los incas, pero otros afirman que sería más bien la actual humanidad con Jesús Cristo. Aunque generalmente se dice que los gentiles son anteriores a los incas, algunos informantes no establecen una diferencia clara entre ambos, mas sí entre los gentiles y la humanidad actual.

Se cree que los gentiles no están realmente muertos, sino que aún viven en los cerros (Fuenzalida, 1977; Ansion, 1987). Los diferentes autores coinciden en afirmar que en tanto los *gentiles* todavía están vivos, pueden regresar bajo ciertas circunstancias; durante la noche más oscura, que sería la de la luna nueva, o los eclipses de luna o sol. El objetivo de su retorno sería destruir a la actual humanidad para así establecerse nuevamente en el mundo (Fuenzalida, 1977; Ansion, 1987; Quispe, 1988). Se dice también que en ciertas ocasiones hablan (cosas sin sentido), que tratan de recitar el credo sin lograrlo y que son más peligrosos durante los eclipses. Con el fín de contrarrestar su acción, la gente grita y hace que los perros ladren para que se confundan y no logren decir frases con sentido o completar el credo; queman sus propias heces; hacen sonar la campana de la iglesia; hacen fogatas para combatir el frío y la oscuridad; y, con la luz y el calor, evitar su retorno (Fuenzalida, 1977; Ansion, 1987). Los habitantes de Puquina afirman que aún se pueden ver las chacras y las casas de los gentiles en los cerros. Sostienen también que los gentiles conocían la alfarería y que moldeaban la piedra («amasaban la piedra») para hacer jarras y batanes de este material. Algunas personas cuentan que antiguamente se decía que los gentiles tenían la costumbre de conversar entre ellos durante la noche («en la noche conversaban como gente»).

Los gentiles son considerados almas; pero, en tanto son una humanidad anterior a la actual, sus almas no pueden ser comparadas con las de los difuntos contemporáneos. Tienen también características nocivas. Durante el eclipse de sol de 1994, del cual fuimos testigos, los habitantes de Puquina pensaban que los gentiles, además de conversar entre ellos, iban a levantarse de los cerros para devorarlos.

También se piensa que durante el eclipse los muertos gritan. La asociación entre el eclipse y los gentiles puede explicarse fácilmente. Cuando estos habitaban la tierra, su sol era la luna y los días eran noches donde reinaban la oscuridad y el frío. Durante el eclipse que hemos mencionado (producido a las siete de la mañana en Puquina), el cielo se oscureció, la mañana se enfrió y hubo una ligera lluvia. Un eclipse normalmente dura tan solo algunos minutos, pero en Puquina se cree que pueden durar hasta tres horas. Si solo dura unos minutos los gentiles no tendrán tiempo para despertarse, pero de durar más de una hora tendrían tiempo suficiente para ello. De acuerdo a esta creencia, trasmitida por sus padres y abuelos, las personas no deben salir de su casa el día en que este fenómeno se produce, sino que por el contrario deben permanecer dentro de esta y asegurar la puerta. Fuera de situaciones como la relatada, donde los gentiles pueden atacar a las personas, el peligro que ellos representan puede ser amortiguado, como en el caso siguiente:

> Yo he visto allí por el lado de Carumas, allí he visto lo que habían para cuando supiera. Ya ahora me acuerdo ya. Para ya cuando dijeron que iba a salir el sol, como sería habían cavado unos huacos bien redonditos, bien doraditos. Y allí se han metido, se han enterrado ahí. Y yo de curioso, yo pue', junté las calaveras como basura un montón. Las puse así en fila seguida, alumbré una velita creyendo en la religión católica pue' (Jesús Rodríguez, de 95 años; Puquina, 1995).

En la primera parte del texto, el narrador encuentra esqueletos dentro de cántaros. Reconoce estos esqueletos como pertenecientes a los gentiles, pensando que sin duda estos se escondieron dentro de los cántaros para salvarse cuando supieron que saldría el sol. Luego hace referencia a las calaveras que encuentra junto a los cántaros. Las ordena en una hilera y les prende una vela. Al día siguiente, encuentra la vela apagada y fuera del lugar donde la colocó y las calaveras desordenadas. Alguien debió moverlas pero él no sabe quién. Lo que presentamos a continuación es la conversación entre el narrador y una amiga de 61 años (la amiga está señalada con la letra «M»).

> M: ¿Las habían movido [las calaveras]?
> J: Sí, pues, yo no, yo no.
> M: ¿Pero no le pasó nada?
> J: Nada.
> M: Porque usted había cumplido con la velita.
> J: Sí pue', la velita no ardía nada. Nada, enterito la vela, botada ahí.

Se cree que de entrar en contacto con los huesos del gentil, ya sea que se los toque o se inhale, el olor que estos despiden puede provocar una enfermedad grave o incluso la muerte (Ansion, 1987; Quispe, 1988). Pero como se aprecia en la narración, aunque los gentiles son una humanidad anterior a la cristiana, puede usarse el rito católico tanto para resguardarse de su posible agresión como

para ayudarlos. Hay que señalar que prenderles una vela es el mismo gesto que se emplea con los difuntos para garantizar su salvación.

Según Urbano (1993, p. 290), los gentiles son almas que se levantan de la tumba, durante el eclipse de sol con todas sus facultades humanas, podría decirse que en «cuerpo y alma» o «formando persona», similar al caso del condenado. Los gentiles son almas de este mundo pero no de esta humanidad. Para Fuenzalida (1977, p. 72), el gentil sería un condenado «antiguo». Suponemos que la semejanza se basa en la misma práctica del canibalismo, pero a diferencia del condenado que ha sido un miembro de la sociedad, el gentil siempre es un foráneo. Los gentiles son una humanidad anterior a la cristiana, no evangelizada; de ahí que, mientras el alma del condenado puede ser salvada y su alma partir, la del gentil permanece, en cambio, en este mundo.

Como ya se indicó, existe una creencia común en los Andes según la cual el alma no deja el cuerpo inmediatamente después del deceso; sino que, por el contrario, queda cerca de él durante un tiempo, recorriendo los lugares que conoció en vida. Cuando este periodo llega a su fin, el alma deja el mundo de los vivos definitivamente. Para los habitantes de Puquina, este intervalo es más largo. Allí, la muerte es un proceso prolongado que comienza después del deceso y termina con los segundos funerales. Antes de esto, el cuerpo pasa poco a poco de un estado de humedad a otro de sequedad hasta convertirse en osamenta, momento en el cual se pueden celebrar los segundos funerales. Una vez que la carne ha desaparecido y el cadáver se ha convertido en osamenta, el alma, que hasta ese momento animaba la carne, queda libre y puede dejar el cuerpo. Luego de los segundos funerales, las almas de las «buenas personas» le abandonan y parten convertidas en palomas cuculís. Pero los segundos funerales no se llevan a cabo para un difunto que ha tenido una conducta contraria a las normas sociales o delictiva, como las personas incestuosas, los ladrones, abigeos, asesinos o los violadores de mujeres. Es por ello que esta ceremonia no se efectúa para los condenados. El cielo o la gloria, percibido como una «recompensa» para quien tuvo una conducta conforme a las normas sociales, no puede caberle en suerte al condenado antes que expíe sus pecados.

El drama del condenado es el de ser un no-vivo que practica el canibalismo. Es un cadáver en estado de humedad que se alimenta de humedad, es decir de carne y de órganos humanos, que es donde reside el alma humana. El condenado sería un alma que se alimenta de almas. Para alcanzar la etapa final del proceso de la muerte, el condenado tiene la necesidad de que los vivos intervengan: la flagelación, el despedazamiento o el fuego como medio de destruir su carne para salvarle, equivaldrían a los segundos funerales celebrados para las almas benditas. Gracias a esta práctica, el alma del condenado parte al cielo, convertida en paloma, como la de cualquier alma bendita.

Los huesos de un difunto colocados en un nuevo ataúd luego de la exhumación.





La misa de cuerpo presente.



El segundo enterramiento.

Bibliografía

Albó, Xavier (1991). La experiencia religiosa aymara. En Manuel Marzal (coord.), *El Rostro indio de Dios*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Ansion, Juan (1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: Gredes.

Arguedas, José María (1953). Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción. Cuentos mágicorealistas y canciones de fiestas tradicionales. *Folklore Americano 1*, 101-293.

Arguedas, José María (1961). Cuentos religiososmágicos quechuas de Lucanamarca. *Folklore Americano 8-9*, 142-216.

Arguedas, José María (1973). Mitos quechuas post-hispánicos. En Juan M. Ossio (comp.), *Ideología mesiánica del mundo andino* (pp. 387-388). Lima: Ignacio Prado Pastor Editor.

Bellier, Irene & Anne Marie Hocquenheim (1991). Des Andes à l'Amazonie: une representation évolutive de l'autre. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos XX(1)*, 41-89.

Camino, Lupe & J. L. Yamunaque (1987). La permanencia de formas andinas en las ceremonias de difuntos en el Bajo Piura. *Boletín de Lima 49*, 59-64.

Casaverde, Juvenal (1970). El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis 2*, 121-243.

Crocker, Jon Christopher (1985). *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson, Arizona: University of Arizona.

Chaumeil, Jean-Pierre (1992). La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonía. En María Susana Cipoletti & E. Jean Langdon (coords.), *La muerte y el mas allá en las culturas indígenas latinoamericanas* (pp. 113-123). Quito: Abya-Yala.

De Waal, Anne Marie (1975). *Introducción a la antropología religiosa*. España: Verbo Divino.

Elera, Carlos (1984). El día de los muertos en Éten. *Boletín de Lima 6*, 49-55.

Fuenzalida, Fernando (1977). El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación. *Revista de la Universidad Católica 2*, 59-84.

Ghersi, Humberto (1958). Prácticas funerarias en la comunidad de Virú. *Revista del Museo Nacional XXVII*, 105-138.

Hertz, Robert (1990). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.

Instituto Nacional de Estadística (INEI) (1994). *Censo Nacional 1993. Resultados definitivos,* provincias y distritos de Moquegua). Lima: INEI.

Marzal, Manuel (1971). *El mundo religioso en Urcos*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

Marzal, Manuel (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel (1988). *Estudios sobre religión campesina* (segunda edición). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel (coord.) (1991). *El rostro indio de Dios*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Ossio, Juan (1992). *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Paerregaard, Karsten (1987). Death rituals and symbols in the Andes. *Folk 29*, 23-42.

Polia, Mario (1988). Glosario del curanderismo andino de Piura. *Anthropologica VI 6*, 177-238.

Quispe, Ulpiano (1988). La religión en la comunidad de Liwipapukyu. *Anthropológica VI 6*, 111-122.

Reagan, Jaime (1983). *Hacia la tierra sin mal. Estudio de la religión del pueblo en la Amazonía*. Iquitos: Ceta.

Rivière, G. (1991). Lik'ichiri y kharisiri… A propósito de las representaciones del «otro» en la sociedad aymara [sic]. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos XX(1)*, 23-40.

Rojas Zolezzi, Martha (1995). Segundas exequias en el mundo andino y la noción de alma. *Revista Anthropológica XIII(13)*, 221-235.

Rosing, Ina (1988). La fiesta de Todos los Santos en la región andina: el caso de los médicos callawayas. *Allpanchis 32*, 34-71.

Taylor, Gerald (1980). Supay. *Amerindia 5*, 47-63.

Taylor, Gerald (1991). Comentarios etnolingüísticos sobre el término pishtaco. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos XX(1)*, 3-6.

Thomas, Louis Vincent (1980). *Le Cadavre. De la Biologie á l'Anthropologie*. Bruselas: Complexe.

Thomas, Louis Vincent (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.

Thomas, Louis Vincent (1985). *Rites de mort*. París: Fayard.

Thomas, Louis Vincent (1988). *La mort*. París: Presses Universitaires de France.

Urbano, Henrique (1993). Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de historia en los Andes. En Henrique Urbano (comp.), *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra* (pp. 283-304). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Van der Leeuw, Gerardus (1964). *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

Viertler, Renate Brigitte (1991). *Refeiçao das almas*. Sao Paolo: Hucitec.

Wachtel, Nathan (1992). *Dieux et Vampires. Retour à Chipaya*. París: Éditions du Seuil.

LA LEYENDA DE LA VIRGEN DE LA ASUNCIÓN Y LA HISTORIA LOCAL DE PACAIPAMPA (O ACERCA DEL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO Y LA HISTORICIDAD DE LOS MITOS)

Alejandro Diez Hurtado
Pontificia Universidad Católica del Perú

Buena parte de los estudiantes que pasamos por antropología en la Pontificia Universidad Católica en la década de 1980, y probablemente no pocos antes y después, identificamos el trabajo docente de Manuel Marzal con los cursos de Pensamiento Antropológico. Los cursos sobre la escuela estadounidense, las escuelas europeas (inglesa y francesa) y el indigenismo (peruano y mexicano) eran nombrados por algunos con el apellido del profesor, más el número correlativo correspondiente. En otras palabras, aunque sus investigaciones se han orientado consistentemente hacia el estudio de la religión, en su labor docente, desde la experiencia en las aulas de seguidas promociones de antropólogos, el profesor Marzal es asociado más con su experiencia docente sobre la historia de la antropología.

A pesar de los múltiples comentarios de todo tipo sobre los cursos de «pensamiento», generaciones enteras reconocen en ellos buena parte de su base antropológica general; años después, publicados los libros de texto correspondientes a ellos[1], quedan como referencias e inventarios básicos para la reconstrucción de la historia de la antropología. Señalaré que los libros siguen la lógica y el orden de las clases que suponían un ordenamiento por escuelas, por fases históricas y, dentro de cada una de ellas, por autores, señalando para cada uno de ellos su biografía, sus obras y una breve exposición y discusión de sus principales aportes.

Mi primera clase en la especialidad de antropología fue de Pensamiento 2 y recuerdo de ella a Frazer y a Malinowski, a Mauss y a Balandier, el pensamiento primitivo y el principio de no-contradicción, a los Azande y a los Nuer y algunos otros temas. Y en el convencimiento de que parte de la labor profesional y académica

---

[1] Los libros *Historia de la antropología indigenista*, *Historia de la antropología cultural* e *Historia de la antropología social* han sido reeditados, no solo por la PUCP sino también, hasta donde sé, por lo menos por la editorial Abya-Yala de Quito y por la editorial Anthropos de Barcelona.

consiste en aplicar lo conocido, actualizarlo y llevarlo más allá, me propuse, para este libro de homenaje, tomar como punto de partida alguno de los temas tratados poniéndolos a prueba a partir de la experiencia, los datos empíricos y los avances en el conocimiento antropológico. Para ello, he elegido el análisis estructural de los mitos de Lévi-Strauss, que confrontaré con una serie de relatos alrededor de la leyenda de la Virgen de la Asunción del pueblo de Pacaipampa, ubicado en la provincia de Ayabaca, en la sierra de Piura. Mi propósito es aplicar y poner a prueba el método estructural, pero también derivarlo hacia nuevas interpretaciones posibles, incorporando particularmente una dimensión histórica, inspirada en los trabajos de Luc de Heusch (2000) sobre los mitos y la historia de los reinos africanos del Congo.

Las notas del curso sobre el análisis y la interpretación estructural

Uno de los temas centrales en el curso de Pensamiento 2 era —y es— la antropología estructural francesa[2] y en ella destacan —quien lo dudaría— los trabajos de Claude Lévi-Strauss. Además del análisis del parentesco, el curso se detenía particularmente en el análisis estructural de los mitos, abordándolos más desde sus principios metodológicos que desde sus aplicaciones o, si se quiere, más desde los textos publicados en *Antropología estructural 1* y *2* («El mito de Edipo» y «Cuatro mitos winnebago»), que desde los libros de las mitológicas.

La base de la explicación sobre el análisis de los mitos provenía de su aparente inconsistencia. Los mitos parecen burlarse de las reglas del tiempo, de los ciclos naturales, de la lógica racional en general. En un mito, «todo puede suceder» y es esta característica la que hacía que muchos los considerasen ya sea como fábulas, ya como una muestra de una mentalidad infantil, primitiva o prelógica. Si entendí bien, la propuesta estructural de Lévi-Strauss se puede reducir a tres afirmaciones: 1) los mitos tienen sentido en sí mismos sin recurrir a explicaciones naturalistas, sociologistas o psicologistas; 2) los mitos significan la mente que los elabora, y el hecho de que los mitos reproduzcan los mismos detalles en diversas partes del mundo, mostraría que estos nos remiten a la base del pensamiento humano; y, 3) la lógica de los mitos es la del lenguaje: escoge formas determinadas dentro de un conjunto de posibilidades.

El método desarrollado para el análisis de los mitos supone que la «verdad», o mejor dicho el mensaje que transmiten, no reside en su contenido sino en las relaciones lógicas que se establecen en y entre ellos; además, las verdaderas unidades constitutivas de los mitos no serían las relaciones aisladas, sino los conjuntos

[2] No creo que haya sido el preferido de Manuel Marzal; tengo más bien la impresión de que teóricamente prefería a los autores ingleses y en especial a Evans Pritchard, porque lograba un buen equilibrio entre el trabajo de campo y el trabajo de teorización.

formados por estas. Para entenderlos, Lévi-Strauss separa los mitos en «mitemas» (o expresiones gramaticales con sentido) y los combina de tal manera que el mito se reorganiza para encontrar una serie de oposiciones fundamentales que constituirían su esencia. Dicho en otras palabras: lo que importa no es el contenido evidente —lo que cuenta el mito—, sino las combinaciones y oposiciones que este revela; el sentido no depende de los elementos aislados sino del modo de combinarlos. Los mitos originales no importan, solo cuentan las oposiciones. El mito así analizado descubriría las oposiciones fundamentales de la sociedad (humana).

La aplicación del método es explicada por Marzal primero a partir del mito de Edipo, que es descompuesto en mitemas y luego reorganizado en un cuadro de doble entrada, de tal manera que el orden cronológico relata el mito, en tanto que su análisis por columnas, buscando oposiciones, permite comprenderlo. Luego, por el análisis de los mitos winnebago que muestra cómo cuatro relatos aparentemente diferentes participan de un mismo género al complementarse los mensajes de los mismos, por una serie de transformaciones.

Aunque la explicación estructuralista —de la que Manuel Marzal siempre fue crítico— ya no es un paradigma aceptable sin más, a mi entender el análisis estructural conserva una serie de aplicaciones para las que no ha sido superado. Una re-lectura contemporánea del tema[3] podría quizás inducirnos a dejar al estructuralismo como explicación por un estructuralismo como método, un poco en el actual sentido común antropológico que utiliza la teoría como caja de herramientas metodológicas.

A mi parecer, parte de la debilidad de la aplicación del método en el análisis lévi-straussiano es la desatención al contenido de los mitos y a la localización de los mismos[4]. Más allá de sus posibles significados universales, pienso que los mitos pueden ser la expresión de un significado local e histórico y que ellos, en efecto, operan como el lenguaje, seleccionando significados a partir de un conjunto de posibilidades, pero que estos corresponden a sociedades históricas en cuyo ámbito ellos pueden tener un sentido consciente, o en todo caso discernible. El análisis de Luc de Heusch sobre los mitos de los reinos del Congo (2000) es una buena muestra de esta premisa. Paso a paso, muestra cómo las oposiciones y transformaciones responden a circunstancias históricas y políticas y a los procesos de transformación de las sociedades que los producen.

[3] Un trabajo crítico y de actualización del estructuralismo es, también a mi entender, una tarea pendiente. Una reciente publicación «Hors Serie» de la revista *Le Nouvel Observateur* recoge una serie de artículos y ensayos de difusión sobre el particular.

[4] La crítica es más en términos de los planteamientos conceptuales que de los procedimientos analíticos. Cualquiera que lea los textos de las mitológicas o los posteriores («La alfarera celosa» o «La historia de lince»), apreciará que Lévi-Strauss toma en cuenta los contextos locales de los mitos para explicar sus transformaciones, pero el resultado de las mismas es referido casi exclusivamente a los mitos mismos y no a las sociedades que los producen.

Tratando de ir más allá de la inspiración, mi propósito es analizar los mitos de la sierra de Piura en tanto tales, pero también en tanto discursos dialogantes con la construcción de historias locales positivas consideradas verdaderas y descriptivas de «lo que ocurrió». Por ello, abordaré el tema desde dos entradas, una primera, que podríamos llamar «mitológica», explorando algunos de los significados y oposiciones míticas que se encuentran en la región de la sierra de Piura, buscando una interpretación de acuerdo a los cánones de Lévi-Strauss. En la segunda, que podríamos llamar «histórica», ensayaremos una comparación entre el mito y la historia, mostrando sus convergencias, sus préstamos y sus negociaciones.

La leyenda de la Virgen de la Asunción de Pacaipampa en un doble horizonte

Las sociedades rurales y campesinas se hallan a mitad de camino entre aquellas sociedades con una práctica generalizada de la lecto-escritura y aquellas otras en las que domina la oralidad. Esta circunstancia hace que su mitología reúna una serie de particularidades. Normalmente, sus mitos toman la forma de leyendas —o son presentados como tales—, relatos cuya veracidad es debatida pero que ayudan a explicar el origen de lugares y los nombres de los mismos, así como ciertas costumbres y prácticas. Por otro lado, no suelen guardar una memoria histórica de larga duración, ausencia que es reemplazada y compensada precisamente por las mencionadas leyendas, que se convierten en relatos pseudo históricos que muchas veces tienen la condición de tales. En cualquier caso, asumo como punto de partida que los relatos muestran otra forma de percibir la realidad y de describir las relaciones de asociación y de oposición de las gentes con relación a su entorno. En ese sentido, las leyendas son siempre «verdaderas» (cfr. Ansión, 1987, p. 210). Muchos de los relatos que se pueden encontrar en la sierra de Piura corresponden a las características señaladas y la leyenda de la Virgen de la Asunción que transcribimos a continuación es una buena muestra de ello:

> Antiguamente la zona donde está el pueblo no estaba habitada. Era un pantano salvaje, lleno de hierbas, árboles y monte. El paraje pertenecía al español Diego de Saavedra, que tenía también propiedades en Frías.
>
> Los campesinos vivían en casitas en las colinas y enviaban a sus hijos a cuidar el ganado. Entre ellos había una niña que hacía pastar sus ovejas en Pacaipampa: ella debía además hilar determinada cantidad de lana por día. A pesar de que sus padres incrementaban la cantidad de lana, la niña regresaba todos los días con el trabajo terminado.

> Cuando sus padres le preguntaron como hacía, ella les contó que se encontraba con una linda niñita rubia con la que jugaba todos los días y que le ayudaba con el trabajo. Luego la niñita se iba hacia el monte.
>
> Para la siguiente oportunidad, los padres decidieron seguir a la niña a escondidas y cuando vieron a la acompañante de su hija la atraparon con un lazo. Entonces se percataron que se trataba de la Virgen y los campesinos comenzaron a adorarla.
>
> Enterado de la situación, el hacendado se molestó con los campesinos y blasfemó de la Virgen. Cuando estaba a punto de viajar hacia Frías cayó enfermo del estómago en Malache. Entonces rogó por su salud a la Virgen, ofreciéndole donarle la hacienda y construirle una capilla. Como recuperó la salud cumplió su palabra. El pantano desapareció, formándose un pequeño riachuelo al costado de la capilla.
>
> Con el tiempo, los indígenas comenzaron a administrar la tierra de la Virgen por su propia cuenta. Poco después llegaron otras familias a vivir en el pueblo e intentaron apropiarse de las tierras de la Virgen enfrentándose a los campesinos, quienes finalmente les ganaron el juicio. Con el tiempo, las tierras de la Virgen se convirtieron en comunidad de indígenas.
>
> El cura Torres, que era hacendado de Curilcas, cambió la imagen de Pacaipampa por la de Sóndor. Pero como la Virgen intentaba siempre escaparse para regresar a Pacaipampa, los vecinos de Sóndor la encadenaron para que tenga que quedarse. Por su malvada acción, el cura enfermó y murió poco después de que la capilla se incendió (Rojas & otros, 1992, pp. 178-180).

Como en todo relato «tradicional», existen varias versiones de la «historia» de la Virgen[5]. La primera decisión para el análisis es, entonces, la elección de una de las versiones que proporciona y a veces configura un marco general para el análisis. La versión transcrita fue redactada por un equipo de profesores locales, que la presentan como un recuento histórico del origen del distrito y de la patrona del mismo, y no como una leyenda. La elegí en primer lugar porque se presenta como historia —que es como se califican la mayor parte de los otros relatos sobre la Virgen—, pero también por ser una de las versiones más largas y complejas entre las que conozco.

No es difícil mostrar que la narración permite múltiples lecturas, pero para el propósito de este artículo ensayaré dos, separando el texto en dos historias (o discursos, como se prefiera), que en el relato aparecen entremezcladas: la primera es sobre la historia/leyenda/mito de la devoción por la Virgen de la Asunción; la otra, sobre el origen de la comunidad y del poblado.

[5] Dispongo de otras seis versiones de la leyenda de la aparición de la Virgen de la Asunción de Pacaipampa: una tomada del diagnóstico situacional de la escuela del lugar (1982); dos de ellas publicadas (Anton & Galán, 1968 y Rojas, 1993) y las tres restantes recogidas por mí.

Siguiendo el método de descomposición en mitemas propuesto por Lévi-Strauss, el relato podría ser reducido en un número limitado de enunciados, como los siguientes:

1. La zona de Pacaipampa era un pantano, los indios habitaban en las alturas.
2. Una pastora jugaba con una niña que habitaba en el lugar y le ayudaba.
3. Los padres de la niña se preocupan y le siguen un día a escondidas.
4. Los padres enlazan a la niña, quien se revela como la Virgen, y comienzan a venerarla.
5. El hacendado dona las tierras a la Virgen por el milagro realizado.
6. El pantano se secó y los indios empezaron a administrar las tierras.
7. Aparecen nuevos habitantes que entran en conflicto con los campesinos.
8. Los campesinos ganan el conflicto y la tierra pasó a ser de la comunidad.
9. El párroco intenta llevarse la imagen a Sóndor, pero ella quiere regresar.
10. El párroco se enferma y muere, la iglesia se incendia.

Nuestras dos historias quedarían así conformadas por dos conjuntos diferentes de mitemas extraídos del mismo relato. A la «leyenda» de la Virgen corresponderían los numerales: 1, 2, 3, 4 y 6; a la «historia» del pueblo, los numerales 1, 5, 6, 7, 8 y 10 y eventualmente también el 9:

Leyenda de la Virgen	Historia del pueblo
1. La zona de Pacaipampa era un pantano, los indios habitaban en las alturas.	1. La zona de Pacaipampa era un pantano, los indios habitaban en las alturas.
2. Una pastora jugaba con una niña que habitaba en el lugar y le ayudaba.	5. El hacendado dona las tierras a la Virgen por el milagro realizado.
3. Los padres de la niña se preocupan y le siguen un día a escondidas	7. Aparecen nuevos habitantes que entran en conflicto con los campesinos.
4. Los padres enlazan a la niña, quien se revela como la Virgen, y comienzan a venerarla.	8. Los campesinos ganan el conflicto y la tierra pasó a ser de la comunidad.
6. El pantano se secó y los indios empezaron a administrar las tierras.	9. El párroco intenta llevarse la imagen a Sóndor, pero ella quiere regresar.
	10. El párroco se enferma y muere, la iglesia se incendia.

Seguidamente, analizaré primero la leyenda, para ocuparme más delante de la historia.

La lectura mítica del texto: la Virgen, la Chununa y los lagos

Está claro que la historia/leyenda de la Virgen de la Asunción de Pacaipampa tiene un lado mítico que pretende explicar el origen del culto a la imagen. Aplicando el método estructural, buscaremos vincularla con el conjunto de otros relatos (igualmente mitos o leyendas) existentes en la sierra de Piura[6].

Es necesario señalar, en primer lugar, que la leyenda de la Virgen de la Asunción no es exclusivamente original y que pertenece a un género más amplio y muy difundido de relatos que explican el establecimiento de santos patronos en los pueblos: la leyenda de un(a) pastor(a) que encuentra una imagen, que le comunica su deseo de que le construyan una capilla en el lugar, es frecuente[7]. Así, la leyenda en cuestión no se diferencia significativamente de las de la aparición de otros santos patrones en la sierra de Piura, como Santo Domingo, San Andrés y también la de la Virgen del Pilar, patrona de Ayabaca, cuya historia es prácticamente idéntica a la de la Virgen de la Asunción de Pacaipampa.

Sin embargo y a diferencia de otros relatos similares de los Andes (cfr. Morote Best, 1988), las historias de la sierra de Piura tienen en común el hecho de que los santos aparecen en zonas pantanosas o cerca de lagos, en lugares inhóspitos y no habitados, adonde solo va el ganado pero que tras la aparición del santo se vuelven secos y habitables. Y entre estas historias, solo aquellas sobre vírgenes señalan que los santos interactúan como personas, apareciendo bajo formas humanas antes de convertirse en imagen[8] .

Esta circunstancia permite establecer algunos paralelos con otros personajes de las leyendas y relatos míticos de la sierra de Piura. Trataré de mostrar que la Virgen se asemeja considerablemente a un personaje mítico recurrente en la mitología regional y también que su historia puede ser considerada como lo opuesto de ciertos relatos sobre los lagos y las lagunas.

La Virgen descrita en los relatos es una niñita muy linda de cabello rubio (otras historias señalan también que tiene los ojos brillantes). La niña es muy amable y muy buena con la pastorcita, a quien ayuda a hilar (otras versiones señalan que

---

[6] Aunque no existen trabajos que analicen el corpus de mitos y leyendas existentes en la sierra de Piura, algunas compilaciones muestran un universo rico de personajes y temas, que incluyen historias de curanderos y compactos, personajes como la chununa, el minchulay y el diablo; además de varios santos, lagunas más que cerros, algunos lugares míticos como Chicuate y varios otros motivos.

[7] Sucede lo mismo con su secuela: hay numerosas leyendas que describen intentos de llevarse a la imagen del lugar donde fue encontrada, así como la voluntad de las imágenes de volver cuando ello ocurre.

[8] Es sabido por otros estudios que las imágenes de los santos están «vivas» (cf. Millones, 1999). Sin embargo, el hecho de que algunas aparezcan como personas y otras no sería un punto de partida interesante para el análisis de las diferencias atribuidas a los diferentes santos y vírgenes.

le invitaba a comer o que en su compañía la pastorcita no sentía tristeza ni hambre); además, la niñita la peinaba y le daba flores.

Por sus características físicas, la Virgen se asemeja sensiblemente a la Chununa, un personaje femenino que aparece siempre cerca de fuentes de agua, lagos o lagunas[9]. La Chununa es descrita como blanca y rubia, de cabellos largos que le cubren el cuerpo y con los pies hacia atrás, tiene la talla de una niña entre ocho y diez años y llora como un niño. Se dice que es un ser peligroso, pues se lleva a los niños no bautizados. Cuando desaparece, deja detrás de sí una sustancia amarilla espesa. En general, la Chununa parece reunir algunas de las características de las hadas de las aguas o de las sirenas, con la diferencia de que no atrae a los hombres sino a los niños[10].

La semejanza física entre ambos personajes contrasta con el comportamiento diametralmente opuesto que muestran hacia los niños: la Virgen ayuda y juega con la pastora; la Chununa atrae y encanta a los niños no bautizados. Con estos elementos, la historia de la captura de la Virgen podría ser interpretada como la domesticación de un personaje salvaje y perjudicial; o, dicho de otra manera, como la cristianización del espacio indígena tradicional, no solamente en términos de transformación religiosa sino también como acto civilizador: atrapada la Virgen/Chununa e inmovilizada al transformarse en imagen, el paraje anteriormente pantanoso se transforma en seco y habitable por el hombre (cristiano).

Sin embargo, el control no sería total. El antiguo personaje sobrevive y continúa siendo un ser peligroso, perteneciente al mundo no-cristiano, incivilizado, aislado… y húmedo, que vive ahí donde no pueden vivir los hombres. Esta interpretación nos es sugerida por una de las versiones de la leyenda que menciona que cuando la Virgen fue laceada, gritaba ofreciendo ganado por su libertad. Dicha versión añade además que en realidad había dos «vírgenes»: una es actualmente la imagen de la Virgen de la Asunción, mientras que la otra continúa en libertad y no puede ser atrapada (Rojas, 1993, p. 11). Aun cuando esta versión no identifica a la segunda Virgen con la Chununa, la variante no solo explicaría su supervivencia sino que sirve para reafirmar su relación con el mundo salvaje además de establecer lazos entre la Chununa/Virgen y otros seres míticos de la zona, particularmente el «diablo», que en múltiples relatos es considerado un gran propietario de ganado.

9 Cuento con cinco relatos sobre la Chununa. Tres recopilados entre los trabajos presentados en los concursos de cuentos y leyendas organizados por Radio Cutivalú (1991 y 1992), el cuarto obtenido del diagnóstico situacional de la escuela de Malache (Pacaipampa) y el quinto recogido por mí. El personaje ha sido también descrito en otros trabajos (Camino, 1992 y Polia, 1988).

10 Cabe señalar que existe una versión «costeña» del personaje en las comunidades de Catacaos y Sechura, llamado María Dominga. Se trata de una mujer muy bella, siempre cerca de lagos o ríos, que atrae a los hombres, a quienes da regalos antes de encantarlos.

La relación entre la leyenda de la Virgen de Pacaipampa y las tradiciones ayabaquinas no operaría únicamente al nivel del «personaje central». La estructura del relato nos conduce a otras historias que nos permiten establecer un vínculo con los lagos y lagunas y también con los curanderos, dos elementos centrales en la cosmovisión, las prácticas y la vida cotidiana de los habitantes de la región. Para mostrarlo, compararemos el relato de la Virgen con la leyenda del lago de Yantuma, que como veremos contiene elementos análogos[11]:

> Hace mucho tiempo, una muchacha hacía pastar su rebaño de ovejas al costado de lago, cerca de la cima de la montaña Yantuma. Un día una de las ovejas se escapó hacia el lago, siendo perseguida por la muchacha. Ella observó entonces que de sus aguas cristalinas salían y entraban pajaritos de diversos colores y cuando intentó atrapar uno de ellos fue atrapada por la laguna, dónde desapareció.
>
> Cuando las ovejas regresaron solas a su corral, los padres de la muchacha se preocuparon mucho por su hija y preguntaron por todas partes si sabían de ella. Algunos suponían que se había escapado con un muchacho, otros pensaban que había caído bajo el encanto de la laguna de Yantuma.
>
> Sus padres fueron a buscar la ayuda de un curandero de Cuchayo. Este les hizo preparar regalos, perfumes, espejos, aceite, sal y cintas de colores. El viernes, al alba, a la hora en la que los encantados salen a tomar el sol, los padres y el curandero esperaron escondidos para lazar a la muchacha desde que saliera del agua. Cuando la atraparon por el cuello, la cintura y las piernas, ella intentó escapar pero quedó prisionera, desnuda, cansada e inconsciente. Entonces en medio de oraciones, echaron agua bendita sobre ella al mismo tiempo que tiran los regalos a la laguna.
>
> Aunque al inicio la muchacha se alocaba en las noches de luna llena, poco después ella volvió a ser normal. Contaba entonces que en el fondo de la laguna había un jardín de flores encantadoras donde se paseaba un viejito de larga barba blanca acompañado de un grupo de muchachas elegantemente vestidas. Ahora el lago es un pozo seco, cubierto de pasto (Anónimo de Ayabaca, versión presentada al cuarto concurso de cuentos y leyendas, 1993).

Para su análisis, descomponemos el relato en mitemas significativos, que colocamos al lado de aquellos de la leyenda de la Virgen:

[11] Cuento con tres versiones de la leyenda del lago de Yantuma, todas ellas presentadas al concurso de cuentos y leyendas organizado por Radio Cutivalú en los años 1990, 1991 y 1993, respectivamente.

Leyenda de la Virgen	Leyenda de la laguna de Yantuma
1. La zona de Pacaipampa era un pantano, los indios habitaban en las alturas.	1. Existía un lago en la montaña de Yantuma.
2. Una pastora jugaba con una niña que habitaba en el lugar y le ayudaba.	2. Una muchacha hacía pastar sus ovejas al lado del lago.
3. Los padres de la niña se preocupan y le siguen un día a escondidas	3. La muchacha es atrapada por el lago.
4. Los padres enlazan a la niña, quien se revela como la Virgen,	4. Sus parientes preocupados llaman a un curandero.
4a. y comienzan a venerarla.	4a. La muchacha es laceada cuando sale del lago a tomar el sol.
6. El pantano se secó y los indios empezaron a administrar las tierras.	6. La muchacha trata de escapar pero queda inmovilizada.
	7. Se le hecha agua bendita y se tiran ofrendas al lago.
	8. La muchacha vuelve a su estado normal y cuenta lo que vio en el lago.
	9. Al fondo de lago había un jardín en el que habitaba un viejo rodeado de muchachas.
	10. La laguna se seca.

Esta leyenda presenta una serie de elementos que la aproximan a la de la Virgen: el lugar (mitemas 1 del primer relato y 1 del segundo), la pastora que hacía pacer sus animales (2, 2); los padres de la pastora que se preocupan por lo que le pasa a su hija (3, 4); los hombres que lazan en un caso a la Virgen y en el otro a la muchacha, quedando enseguida inmóviles (4, 5), se venera a la Virgen, se santifica el lago (4a, 7) y la zona que se seca luego de los acontecimientos (6, 10). Ambos casos mostrarían igualmente el control de los hombres sobre las fuerzas sobrenaturales y sobre los seres del otro mundo: en el primero, domestican el espíritu de la Virgen que se revela santa y es venerada; en el segundo, recuperan a la muchacha que había sido aprisionada por el lago y enseguida la vuelven a bautizar echándole agua bendita. Finalmente, el ámbito se vuelve habitable porque desaparece el pantano o porque el lago, fuente de las fuerzas sobrenaturales, se seca.

Y sin embargo, ambos relatos exhiben también elementos inversos. En el primer caso, los padres apresan a la Virgen (lazo que atrapa); en el segundo, la muchacha es capturada por el lago antes de que sus padres la recuperen enlazándola (lazo

que libera). Además, si la leyenda del lago terminara con el encantamiento de la muchacha, el relato sería prácticamente una versión invertida del anterior: la recuperación de la «Virgen» por la naturaleza.

Otros relatos sustentarían esta interpretación. Una versión recogida en el sector de Malache (comunidad próxima a Pacaipampa), sostiene que la Chununa fue una pequeña pastora que quedó encantada. Otra de las versiones de la leyenda del lago menciona que el contacto o la permanencia en el lago dio a la muchacha el poder de adivinar el futuro, por lo que los curanderos y los maleros de los alrededores, envidiosos del poder de la muchacha, decidieron hacerle mal; pero ella se molestó y decidió no volver a adivinar, al mismo tiempo que secaba el lago para que nadie más pudiera utilizarlo para ello. Según esta versión, aun habiendo sido recuperada por sus padres, la muchacha seguía estando «aprisionada» por el lago: ella se había convertido en una especie de criatura del otro mundo. Solo el desecamiento del lago le permitió recuperar su condición humana, volviendo a su estado «normal» (sin capacidad de adivinar).

Esta leyenda muestra además algunos otros elementos particulares —¿y específicos?— de la sierra de Piura. Si por un lado presenta similitudes con otras leyendas y mitos de formación de lagos y lagunas —un tema recurrente en diversas localidades en el espacio andino (cfr. Morote Best, 1988)—, por el otro se vincula con la práctica de curanderos y maleros, muy difundida en la sierra norte. Aunque los relatos sobre los orígenes de los lagos y lagunas son diversos, la necesidad de ofrecerles regalos para tranquilizarlos aparece como constante y ello nos remite a los rituales que los curanderos desarrollan habitualmente en sus orillas. Por este camino, la historia de la Virgen se comunica también, aunque indirectamente, con las tradiciones propias de la zona.

Con todo ello, la leyenda de la Virgen aparece como integrada al conjunto de creencias y prácticas rituales de la sierra de Piura, conformando un conjunto de representaciones analítica y formalmente coherentes que aparentemente mostraría, como el método estructural hace presuponer, una serie de oposiciones y transformaciones de los diversos relatos vinculados a la oposición entre la naturaleza y la cultura, pero también entre este mundo y el mundo de los poderes supranaturales.

¿Pero existirá también una relación entre las leyendas locales y la historia «positiva» de la sierra de Pacaipampa, aquella que podemos construir a partir de los documentos de los archivos? ¿Pueden las diferencias entre «historia» y «leyenda» (ambos igualmente discursos, aunque cada una con su propia lógica) aproximarnos a los mecanismos de selección de los contenidos de la memoria de los grupos y a otras lógicas no vinculadas directamente al pensamiento de los habitantes de la sierra de Piura?

La leyenda de la Virgen ante la historia del pueblo y la comunidad de Pacaipampa

La leyenda de la Virgen de la Asunción de Pacaipampa y su comparación con la historia del origen del pueblo, nos mostrará hasta qué punto pueden «confundirse y entremezclarse» la leyenda, la historia comunal y la del distrito. En general, trataremos de mostrar que la interpretación de la leyenda o la apropiación de la historia nos permiten destacar las diferencias políticas entre los agentes y actores sociales presentes en el ámbito local. El análisis de un caso particular podrá permitirnos esbozar algunas ideas acerca de los mecanismos de la construcción y apropiación de las historias locales.

Recapitulando, del conjunto de mitemas de la «historia» solo los numerales 1, 5, 6, 7, 8 y 10 corresponderían a la historia del pueblo y la comunidad de Pacaipampa. Una interpretación simplista podría argumentar que se trata de un relato que explica el poblamiento de zonas bajas y originariamente húmedas por parte de los indígenas de las alturas. En el relato se destaca la condición de extranjeros o de llegados de los indígenas y su subordinación al hacendado, quien les dona una porción de tierras, las que empiezan a controlar y defender frente a los recién llegados que habitan en el pueblo. Tras el conflicto, las tierras se convirtieron en comunidad indígena. ¿Tiene este relato alguna relación con el proceso histórico de formación de la comunidad de Pacaipampa? O, dicho de otra manera, ¿corresponde la porción histórica del relato a la historia local del distrito? Para responder, intentaremos elaborar una versión «documentada» de la misma[12].

La historia conocida de Pacaipampa empieza en los años de las reducciones toledanas (1568-1572), cuando se pretendió agrupar a los indios de la sierra central de Piura en un único pueblo: San Andrés de Frías. Sin embargo, el proceso de reducción de indios a pueblos no fue un proceso simple ni inmediato: al parecer, los indígenas residentes en el territorio que hoy en día corresponde a Pacaipampa nunca llegaron a ser trasladados al nuevo pueblo, por lo que, años después de la creación del mismo, se les conminó a vivir en otro pueblo-reducción (Cumbicus), el mismo que fue colocado administrativamente como anexo del de Frías. Pero los indígenas que luego conformarían las parcialidades y luego la comunidad de Pacaipampa, no aceptaron nunca vivir en Cumbicus, residiendo más bien en las zonas altas de una quebrada llamada Nota. Durante el siglo XVII, disputaron la propiedad de los terrenos con Antonio Castellanos, quien compuso la hacienda

[12] El siguiente resumen de la historia de Pacaipampa ha sido elaborado sobre la información recogida en la tesis de Martínez (1988) sobre el origen del distrito de Cumbicus, en los siglos XVII y XVIII, y de numerosos documentos de archivo, principalmente: ADP. CO. 17, 361, 1700; AAP. CC. 4, 62, 1805; APPa, 1867, Pedro Nolasco contra Ricardo Flores, por límites, 1867-1872; ADP. JPIC. 31, 613, 1837; AAP. Varios, sn, 1924. Una versión más completa y un análisis de las diversas versiones de la historia del distrito se encuentra en Diez (1992).

de la Concepción de la Virgen en la visita de Juan Dávalos Cuba Maldonado (1645). La hacienda fue rápidamente vendida a Gregorio de Vilela, luego a Francisco de Soxo y poco tiempo después terminaría, igualmente por venta, en manos de Luis de Saavedra (1693).

Hacia 1700, dados los numerosos problemas judiciales entre el hacendado y los indígenas que le reclamaban la propiedad de las tierras (litigios que seguramente se complementaban con una serie de conflictos y escaramuzas cotidianas), Saavedra opta por «donar» dos leguas de circunferencia alrededor del «pueblo» de Pacaipampa, a título de tierras ejidales[13], a cambio de que los indígenas reconozcan su propiedad sobre el resto de la hacienda. Dos años después, los indígenas de Pacaipampa fijan los límites de su propiedad con las tierras de los indígenas de Cumbicus.

Sin embargo, a partir de 1738, el conflicto renacería —con mayor intensidad que antes— cuando Diego de Saavedra, heredero de la hacienda de la Virgen de la Concepción, desconoce la donación hecha por su padre y exige que los indígenas abandonen lo que consideraba de su propiedad, argumentando que debían ser reducidos al pueblo de Cumbicus, donde se les deberían asignar tierras. Los problemas entre los indígenas y el hacendado continuarían hasta 1763, cuando Luis de Saavedra (hijo de Diego) vendió un pedazo de las tierras en disputa a la cofradía de la Virgen. Algunos años más tarde (1770), el conjunto de la hacienda, que para entonces empezaba a ser llamada «Corral de Piedras» —nombre con el que se la conocerá hasta la reforma agraria del siglo XX— fue vendido a Juan Pastor Flores, quien tras su muerte la dejó en propiedad a su yerno Luis Flores.

Las transferencias de propiedad provocaron también el cambio en las relaciones entre los interesados por la tierra: el conflicto de los indígenas de Pacaipampa con el hacendado de Corral de Piedras se convirtió en un problema de fijación de linderos (1809); en tanto que, en materia de la propiedad, el conflicto se traslada, enfrentando a los indígenas con el párroco y la parroquia (1805), en torno al mejor derecho a la administración de las tierras de la cofradía (1805), que dicho sea de paso, se confundían con las tierras de comunidad. Adicionalmente, se generan diferencias entre los sucesivos párrocos y los hacendados de Corral de Piedras, las que se harán recurrentes y continuas durante el siglo XIX: comenzando con el juicio entre el párroco Pedro García y el hacendado Ignacio Flores por una capellanía sobre la hacienda (1835), se sucedería luego un largo litigio por límites de propiedad entre el párroco Pedro Nolasco Pastor y el hacendado José Ricardo Flores, que duraría diez años (1862-1872) y que terminaría luego de un acuerdo amical entre las partes. Poco antes —desde 1857— y paralelamente a este juicio,

[13] Se consideraban «ejidales» las tierras existentes alrededor de los pueblos, de libre uso para los habitantes del lugar, en las que tenían derecho a mantener pequeñas chacras y sobre todo aprovechar los pastos para la alimentación del ganado.

los comuneros de Pacaipampa se dedicaron a recuperar los documentos que certificaban la donación hecha por Saavedra en el siglo XVIII.

A inicios del siglo XX, se empieza a consolidar un núcleo de población mestiza en el pueblo de Pacaipampa, compuesta por propietarios de las pequeñas haciendas de los alrededores así como de una serie de funcionarios del Estado, un núcleo de poder local que termina por desplazar la sede de la capital del distrito que originalmente se hallaba en Cumbicus. En 1908, en un contexto de amistad y acuerdo entre la parroquia y los hacendados, el párroco alquiló las tierras de la cofradía a Manuel Holguín, el nuevo propietario de Corral de Piedras. Años más tarde, ello provocó un nuevo y largo juicio interpuesto por los comuneros (1924-1932) quienes, tras obtener un fallo favorable, iniciaron enseguida el proceso que conduciría al reconocimiento oficial de las comunidades indígenas de Pacaipampa y Cumbicus, obtenido en 1946 y 1949, respectivamente. Tras el reconocimiento, se abrió un nuevo periodo de enfrentamiento entre los miembros de la comunidad y los vecinos no comuneros residentes en el pueblo, quienes fueron excluidos del usufructo de las tierras (cfr. Diez, 1992).

La historia del distrito y de la comunidad es, entonces, la de una sucesión de conflictos que, desde el siglo XVII hasta entrado el siglo XX, han tenido como eje la propiedad y el acceso a una porción de tierras que fue sucesiva y paralelamente reclamada como hacienda, ejido, propiedad indígena, tierra de cofradía y finalmente propiedad comunal. A las disputas iniciales entre indígenas y hacendados se añaden con el tiempo los intereses de la parroquia. Finalmente, la entente entre esta y los hacendados terminaría por redefinir el conflicto en términos de una oposición entre los comuneros indígenas y los vecinos mestizos del pueblo.

La comparación entre lo que podríamos llamar la versión local de la historia de largo plazo y la historia reconstruida a partir de los documentos, muestra que el relato local elabora su propia síntesis de la historia local, seleccionando algunos elementos experimentados en el pasado no recordado. Por ejemplo, la donación de las tierras a la comunidad por Luis de Saavedra se incorpora a la leyenda/mito, así como el hecho de que los comuneros tuvieran acceso y administraran las tierras de la cofradía. En cambio, no se incorpora la venta y el alquiler de las tierras de esta última en el siglo XX, de las que se tiene recuerdo «histórico». En términos históricos, la leyenda de la Virgen selecciona y condensa los hechos en una nueva síntesis, en la que sin embargo destaca un mensaje claro: las tierras pertenecen a los indígenas y no a los mestizos del pueblo y tampoco al párroco, con quienes la leyenda establece diferencias.

Historia de la Virgen	Leyenda de la laguna de Yantuma
1. La zona de Pacaipampa era un pantano, los indios habitaban en las alturas.	1. Los indígenas de Pacaipampa vivían en las zonas altas de Nota.
5. El hacendado dona las tierras a la Virgen por el milagro realizado.	2. Disputan las tierras a Luis de Saavedra, quien les dona dos leguas.
7. Aparecen nuevos habitantes que entran en conflicto con los campesinos.	3. Se reanudan los conflictos con los descendientes de Saavedra y los nuevos dueños de la Hacienda (familia Flores).
8. Los campesinos ganan el conflicto y la tierra pasó a ser de la comunidad.	4. Se generan conflictos con los párrocos, que también administran Sóndor.
9. El párroco intenta llevarse la imagen a Sóndor, pero ella quiere regresar.	5. Se entabla un juicio con el hacendado de Corral de Piedras.
10. El párroco se enferma y muere, la iglesia se incendia.	6. La comunidad gana el juicio y se hace dueña de las tierras.

Además, en la leyenda y en la historia documentada desaparecen o se confunden las fronteras entre las tierras de la comunidad y las de la Cofradía de la Virgen (que quizás fueron originalmente un mismo y único terreno). Por otro lado, a pesar de que actualmente se encuentran separadas, los comuneros de Pacaipampa siguen considerando las tierras «de la Virgen» (hoy llamadas cofradías) como una parte de la comunidad.

Otros elementos del relato parecen mostrar además la incorporación de hechos históricos retenidos en la memoria popular: la actitud poco respetuosa de las costumbres locales mostrada por el párroco podría remitirnos a los numerosos conflictos y litigios entre este y los comuneros durante los siglos XVIII y XIX, pero también a problemas más recientes como el que se generara en 1924, cuando se acusó al párroco de haber robado las alhajas de la Virgen. Por otro lado, la relación con el pueblo de Sóndor tampoco es gratuita, pues durante la colonia dicho pueblo era también un anexo de Frías y recibía la atención espiritual de parte del mismo párroco de Cumbicus y Pacaipampa, y probablemente no es un azar que Sóndor y Pacaipampa tengan como patrona a la Virgen de la Asunción.

Si el relato de la Virgen es un resumen condensado y simplificado del proceso histórico del distrito de Pacaipampa, no constituye una versión imparcial. El relato tomado como base para el análisis tiene una clara posición pro-comunera, quizás porque los profesores que lo recogieron y transcribieron eran simpatizantes de movimientos de izquierda. Otra de las versiones locales, que menciona también la donación de la tierra a la Virgen hecha por el hacendado y la presencia de los comuneros, no señala ningún conflicto. En el otro extremo, el relato recogido

de uno de los habitantes del pueblo destaca que en las tierras donadas casi no había indígenas a excepción de algunos residentes por los alrededores, que cuidaban el ganado del hacendado. Con ello, esta versión mantiene una posición más de acuerdo con los intereses de los poblanos en contraposición a la de los comuneros indígenas, insistiendo además en que las tierras fueron donadas a la Virgen y no a la comunidad.

Si las tres versiones citadas exponen los argumentos de los mestizos del pueblo, las historias de los comuneros separan la historia del reconocimiento oficial de la comunidad[14] de la historia de la Virgen y ello a pesar de que el primer «libro» de la comunidad comienza hacia la mitad de un cuaderno correspondiente a los bienes de la cofradía de la Virgen. Ellos consideran que tanto las tierras de la cofradía como las de la comunidad les pertenecen. ¿Acaso no tuvieron ellos el control de las tierras de la Virgen durante largo tiempo, hasta antes de que les fueran expropiadas por el párroco? En la versión campesina de Pacaipampa, la historia local pierde su lado de «leyenda de la Virgen» para devenir en historia del enfrentamiento y conflicto con los habitantes del pueblo.

Versiones de Pacaipampa			Versión de Cumbicus
Poblanos	Maestros de izquierda	Campesinos	
La zona estaba deshabitada. El hacendado dona la tierra a la Virgen.	Había conflicto entre los comuneros y el hacendado. El hacendado dona la tierra.	Había conflicto entre los comuneros y el hacendado. La tierra era de los comuneros (la historia comunal no incorpora la leyenda de la Virgen).	La historia de la Virgen se emparenta con la de los antiguos pueblos de reducción y no con la historia de Pacaipampa.

A su vez, el conjunto de relatos recogidos en la actual capital del distrito refuerzan la preeminencia del pueblo de Pacaipampa sobre el de Cumbicus, que anteriormente no solo era la capital, sino que daba nombre al distrito. La historia de la Virgen, en sus versiones comunera o poblana, sacraliza el proceso de creación del pueblo y sirve para afirmar la preeminencia de Pacaipampa como capital, en oposición a Cumbicus, el pueblo más antiguo —y más indígena— del distrito[15].

[14] Existen versiones orales sobre la historia reciente de la comunidad y el distrito que destacan el enfrentamiento entre comuneros y vecinos en el contexto del reconocimiento comunal; estas resultan más cercanas a la historia documentada de la localidad (cf. Diez, 1992).

[15] La historia de la Virgen de Pacaipampa no es la única que en la sierra de Piura mezcla la historia comunal con el mito para explicar el origen de la localidad. La historia-relato de la comunidad de Silahuá narra las aventuras de un campesino llamado Miguel Huacaucachi, que encuentra un tesoro

Por medio del relato, los habitantes del pueblo recuperan, para apropiárselas, las tradiciones locales y por su intermedio se hacen herederos de los antiguos hacendados y mantienen el control del poder local por su alianza con la parroquia y con la Virgen[16].

Una última versión, más campesina e indígena, de la historia del origen de la Virgen, recogida en Cumbicus, le otorga el mismo origen que a las imágenes de San Francisco y San Andrés: las tres habrían sido traídas por curanderos llegados del este buscando la tierra en la que quisieran residir los santos. Esta última leyenda/mito no parece corresponder al mismo conjunto de relatos, por lo que abordarlo nos alejaría del argumento central. En cualquier caso, parece remitirnos a una versión histórica más antigua, al origen de los pueblos de reducción de la sierra central de Piura, por lo que antecedería a los relatos de la Virgen, aunque ello no debe ser sencillo de probar.

Reflexiones finales

Al final del recorrido propuesto, la lectura a dos niveles de la «historia» de la Virgen de la Asunción nos muestra, en primer lugar, que tanto la vía del mito como la de la historia pueden ser abordadas desde el análisis estructural propuesto por Lévi-Strauss. En cambio, la interpretación estructuralista obtenida mediante el método se muestra insuficiente al conducirnos a conclusiones demasiado generales que terminan haciendo abstracción del espacio local del que proceden los relatos analizados. Y sin embargo, introduciendo en el análisis elementos de etnografía e historia locales, los mismos relatos muestran una serie de vínculos con la información factual de tal modo que algunas de las oposiciones encontradas cobran un sentido más local que universal. Además, mito y relatos se comportan estructuralmente de manera semejante. Trataré de explicar el porqué de estas afirmaciones.

Tomadas en conjunto, las historias, leyendas y mitos sobre la Virgen, la Chununa y las lagunas recogidos en la sierra de Piura se comportan tal como lo predice el análisis lévi-straussiano: hacen prefigurar una porción de un universo mítico aparentemente coherente, en el que es posible identificar oposiciones estructurales y transformaciones en los relatos que nos remiten a significados universales (últimos), que muestran la oposición final entre la cultura y la naturaleza.

---

con el cual compra la hacienda y sus alrededores. Antes de su muerte el campesino divide la tierra entre sus herederos, justificando así la división que existe actualmente entre las comunidades de Silahuá, Tamboya, Naranjo y Carpinteros.

[16] Un proceso semejante, aunque referido a las celebraciones locales más que a los relatos, ha sido trabajado por Quintín (1994) en su análisis sobre la apropiación de la historia como mecanismo utilizado por el grupo dominante para mantener el control del poder local en el distrito de Ocongate, en Cusco.

La primera de ellas está caracterizada por la civilización, el control, la vida en sociedad de los seres humanos y es entendida como opuesta a la segunda, el ámbito de lo salvaje, lo incivilizado, lo peligroso, lo aislado e insocial. Sin embargo, más localmente, los temas y motivos de las leyendas analizadas nos remiten directamente a la práctica del curanderismo, endémico y consustancial a la sociedad de la sierra de Piura (cfr. Diez, 1999, pp. 45-53). Lo natural se convierte así en lo sobrenatural, que en algunos casos puede ser controlado por la vía de la religión (católica, en este caso) y que permite espacios de comunicación. La práctica de los curanderos, que manipulan y pactan con estas fuerzas, hace que ellos puedan ser considerados como intermediarios entre el ámbito de la sociedad y el ámbito de lo sobrenatural (cfr. Polia, 1988; y Camino, 1992).

Por otro lado, la descomposición en mitemas, además de proporcionar un puente entre las leyendas y mitos y la historia local, favorece el análisis de las diversas versiones (interesadas) de esta última, que expresan y refuerzan las diferencias entre poblados y entre segmentos de población al interior de los mismos. Lo que equivale a decir que las transformaciones y oposiciones no solo son discernibles, sino que corresponden a las posiciones políticas y sociales de los agentes que producen o difunden los relatos, construyendo discursos de acuerdo a los intereses en conflicto. Asimismo, la comparación entre las versiones orales de la historia local y una historia local documentada, muestra que las primeras se construyen sobre una selección (siempre interesada) de hechos concretos, reinterpretados y eventualmente condensados, pero efectivamente históricos, en el sentido de que pueden ser ubicados en un tiempo y un espacio dados. La selección de estos hechos en las historias nos remite y nos ilustra sobre las diferencias (también históricas) entre los diversos agentes que las producen.

Así, en el relato de la historia de la Virgen, la presencia de hacendados y comuneros, de brujos y de lagunas, nos introduce al contexto etnográfico y al proceso de formación histórica de la sociedad que lo produce. Estos substratos, etnográfico e histórico, además de afectar la estructura de los relatos, afectan también a su contenido. El análisis estructural de los mitos, útil para mostrar transformaciones y oposiciones, se enriquece cuando, además de las estructuras, se aplica a la interpretación de los contenidos locales.

Llegados a este punto, más que un artículo, este texto parece una reflexión en voz alta, casi como una clase o quizás como un trabajo monográfico para el citado curso de Pensamiento Antropológico 2. Quiero pensar que, de haberlo presentado como tal, habría sido aprobado.

Bibliografía

Ansión, Juan (1987). *Desde el rincón de los muertos*. Lima: Gredes.

Antón y Galán, Juan (1968). *Relatos piuranos*. Piura: GUE San Miguel.

Camino, Lupe (1992). *Cerros, plantas y lagunas poderosas: la medicina tradicional en el norte del Perú.* Piura: CIPCA.

Diez, Alejandro (1992). *Pacaipampa: un distrito y una comunidad*. Piura: CIPCA.

Diez, Alejandro (1999). *Comunidades mestizas. Tierras, elecciones y rituales en la sierra de Pacaipampa (Piura)*. Lima: Fondo Editorial PUCP, CIPCA.

Heusch, Luc de (2000). *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*. París: Gallimard.

Martínez Cáceres, Milagros (1988). «San Francisco de Cumbicus: problemas agrarios en un común de indios de la sierra de Piura (1645-1720)». Tesis para obtener el bachillerato en Historia. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Marzal, Manuel (1996). *Historia de la antropología social*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Millones, Luis (1999). *Dioses familiares*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.

Morote Best, Efraín (1988). *Aldeas sumergidas: cultura, poder y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Quintín, Pedro (1994). Continuidad y recomposición del poder local en un distrito andino: Ocongate-Cusco. En Óscar Dancourt, Enrique Mayer & Carlos Monge (eds.), *Perú: el problema agrario en debate-Sepia V* (pp. 175-200). Lima: Sepia.

Polia, Mario (1988). *Las lagunas de los encantos*. Piura: Cepeser.

Rojas, Martha (1993). «Liderazgo campesino en una comunidad de Piura (comunidad de Pacaipampa, sector Nota)». Tesis para obtener el grado de licenciado en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Rojas, Lidubina & otros (1992). «Estudio de las condiciones socioeducativas existentes en el distrito de Pacaipampa». Tesis para obtener el grado de licenciado en Educación. Instituto Superior Pedagógico de Piura, Piura.

LA RELIGIOSIDAD POPULAR DE LOS JÓVENES ACOLLINOS

Manuel Ráez
Pontificia Universidad Católica del Perú

> *El profesor visto únicamente en su cátedra, es profesor, y de ahí no pasa; pero, si toma parte en el recreo con los muchachos, llega a ser un hermano. Si uno predica desde el púlpito, se dice que no hace sino cumplir con su deber; mas la palabra dicha durante el juego es palabra de uno que ama.*
>
> San Juan Bosco[1]

Esa tarde del Jueves Santo, el joven sacerdote se encontraba irritado por los pocos feligreses que habían asistido a misa; entonces ordenó cerrar las puertas del templo, sabiendo que más tarde los miembros de las capillas barriales[2] pedirían abrirlo para la ceremonia de la lamentación que recuerda los momentos previos al sacrificio de Jesús[3]. Antes de partir a su sede parroquial, ubicada en el vecino distrito de Marco, se quejó por la falta de respeto y la desidia que la mayoría de la población acollina tenía para con sus deberes cristianos. No comprendía cómo habiendo avisado con anticipación el horario de la misa y demás ceremonias religiosas, la población seguía en el campo cuidando sus sementeras o atendiendo a los parientes que recién llegaban al poblado[4], o, los más jóvenes, festejando

---

1 Recomendaciones hechas por San Juan Bosco en su ideario pedagógico, para ganarse la confianza de los jóvenes e inculcarles la fe religiosa (Fierro, 1960, p. 462). San Juan Bosco fue el fundador de la Orden Salesiana; trabajó activamente con jóvenes pobres y abandonados en la Italia del siglo XIX, instruyéndoles en la Fe y brindándoles posibilidades de trabajo y protección a través de sus oratorios.

2 La «capilla barrial» es una institución de devoción dedicada al culto religioso durante la Semana Santa.

3 En esta ceremonia se interpretan sentidas estrofas en latín y español, mientras se van apagando los cirios que iluminan el templo. La acción de ir apagando la luz es una analogía con la lenta agonía de un cuerpo cuando se extinguen sus signos vitales.

4 En estos días suele duplicarse la población, por la llegada de los acollidos que residen fuera de la comunidad y que aprovechan el largo fin de semana de los dos días feriados (Jueves y Viernes Santo), más el sábado y domingo. Esta situación también provoca un vigoroso turismo interno.

los premios ganados en el tradicional concurso de Tropas de Cáceres[5] y Batallones[6], realizados ese mismo día[7].

Horas más tarde, comenzaron a llegar algunos miembros de las capillas barriales, quienes se dieron con la sorpresa de que el templo estaba cerrado. Al enterarse de la acción del párroco, criticaron su poca comprensión de las prácticas religiosas y festivas de la comunidad en esa fecha, además de remarcar la importante función de apoyo eclesial que cumplen los miembros de las capillas barriales arreglando las sagradas imágenes e interpretando oraciones y cantos religiosos durante las diversas ceremonias de la Semana Santa. Si bien las rezantes y fiscales sabían que los párrocos anteriores habían llamado la atención sobre los excesos que algunos jóvenes cometían en las procesiones, así como el poco sentido «cristiano» de preparar y presentar escenificaciones de todo tipo durante esos días, nunca habían modificado el horario de las ceremonias de culto religioso ni habían cerrado el templo a las capillas barriales. Por ello, una airada rezante reclamaba: «Si a los nuevos padres no les gusta nuestra costumbre, es mejor que se queden en Marco, pero no tienen derecho a cerrar nuestra iglesia o intentar llevarse nuestras imágenes». Confirmaba así el creciente distanciamiento pastoral con respecto a ciertas formas de religiosidad popular de la feligresía, y cierto desconocimiento de las funcionalidades culturales que las fiestas religiosas cumplen en muchos pueblos[8].

---

5 La Tropa de Cáceres es una institución festiva que apareció en 1930. Fue formada por los acollidos que viajaron a Huancavelica para trabajar en el tendido de rieles y que imitaron a la antigua montonera o guerrilla campesina que apoyó al Coronel Andrés A. Cáceres, el héroe de la resistencia a la ocupación chilena en la Guerra del Pacífico. A su regreso, comenzaron a reemplazar a los licenciados militares que acompañaban a las procesiones de Semana Santa. Hoy en día hay en la comunidad de Acola cuatro Tropas de Cáceres, adscritas cada una de ellas a los cuarteles de la comunidad. Una tropa está conformada por un mariscal, uno o dos oficiales, un número variable de «matas» o guerrilleros indios y sus rabonas.

6 El Batallón de la Fuerza Armada es otra institución festiva contemporánea de la Tropa de Cáceres, formada a partir de la banda de música que acompañaba a las procesiones de Semana Santa y en representación de una de las dos parcialidades o sectores de la comunidad de Acola. Posteriormente, se agregaron diferentes grados militares, a la usanza de los miembros de las fuerzas armadas. Además de su banda de música, hoy en día participan diferentes «batallones militares» y miembros que escenifican diversos acontecimientos sociales en el desfile competitivo del Jueves Santo.

7 Desde hace cuatro décadas, en el valle de Cajamarca, se realiza el tradicional concurso intercomunal del Jueves Santo, en el que participan diversas Tropas de Cáceres y batallones de más de quince comunidades. Actualmente, hay más de cuatro sedes simultáneas en donde se compite con desfiles militarizados y escenificaciones religiosas, históricas o políticas (Ráez, 2001a).

8 Además de ser un momento de especial comunicación con las entidades sagradas, la fiesta reafirma o permite la ubicación social de la persona y su parentela a través de las múltiples ceremonias que se suceden en ella. La festividad asimismo recrea la identidad social de sus participantes con respecto a su tradición (dada en su historia, danzas, actividades festivas, comidas) y de los grupos sociales que se expresan o compiten en la fiesta (por el culto, el parentesco, el territorio, la actividad laboral, la edad generacional, el género, entre otros grupos); por último, también renueva los vínculos de reciprocidad social establecidos entre sus miembros y facilita el intercambio económico en la feria que suele tener lugar en esos días.

En el presente ensayo, me interesa explorar algunas características de la religiosidad juvenil de una comunidad campesina a través de una festividad, en primer lugar porque la religiosidad y el comportamiento ético de los jóvenes del campo ha sido poco estudiado, circunscribiéndose su estudio al sector urbano (Cortázar, 1987) o al universitario (Luengo, 1993); en segundo lugar, deseo aportar, a partir de una experiencia local, al estudio comparativo de los cambios experimentados en la religiosidad popular a nivel nacional (González, 1987; Marzal, 1988a), pues, como veremos, no existe una uniformidad religiosa, sino que más bien varían la intensidad sincrética, la influencia de determinado acontecimiento histórico o el espacio regional donde esta se expresa. En tercer lugar, deseo sugerir algunas líneas de acción pastoral que permitan acercarnos tanto a la fe como a las prácticas religiosas de los jóvenes del campo. Este ensayo es el fruto de mi presencia en las celebraciones de la Semana Santa de Acolla, a las que asistí en seis oportunidades; lo que además formó parte del trabajo de campo que realicé en 1998 en dicha comunidad, donde muchos pobladores me brindaron no solo su afecto y confianza, sino que además me hicieron partícipe de sus creencias y de múltiples ceremonias. Vaya a ellos mi especial reconocimiento y respeto. Los datos que presento asimismo forman parte de una encuesta que apliqué en dicho año a 662 estudiantes de secundaria de los dos colegios de Acolla[9]. Por último, el siguiente año entrevisté a veinte jóvenes de ambos sexos sobre religiosidad juvenil[10], como tema de investigación que escogí para el curso de antropología de la religión que dictara Manuel Marzal, a quién agradezco por brindarme su amistad y permanente consejo académico.

Sabemos que las transformaciones ideológicas ocurridas desde la Ilustración fueron el corolario de procesos sociales y económicos más profundos, una de cuyas consecuencias institucionales fue la paulatina disminución del poder eclesial en amplios campos de la organización social de los nacientes Estados modernos. Esta pérdida de influencia permitió la expansión del conocimiento filosófico y científico, ajeno al prisma teológico; sin embargo, el paulatino declive de las instituciones religiosas y sus manifestaciones rituales de culto, no significó la total desaparición del poder eclesial ni de su influencia en la sociedad, como lo pregonaban los ideólogos liberales y pensadores evolucionistas del siglo XIX, y menos aún

[9] Se efectuaron 321 encuestas en el colegio de damas «Ccori Ccollur», otras 329 en el turno diurno del colegio de varones «Inca Garcilaso de la Vega» y doce más en el turno vespertino mixto de este último colegio.

[10] De los veinte jóvenes entrevistados: diez son varones y diez, damas; cuatro residen fuera de la comunidad (tres damas y un varón) y dieciséis, en ella (siete damas y nueve varones); nueve jóvenes tienen entre 15 y 19 años (cuatro varones y cinco damas), nueve entre 20 y 24 años (cinco varones y cuatro damas) y dos entre 25 y 29 años (ambos sexos). Con respecto al nivel educativo que tenían durante la entrevista, un varón cursaba cuarto de media; cinco jóvenes, quinto de media (dos damas y tres varones); once cursaban un determinado ciclo de su educación superior (siete damas y tres varones); dos jóvenes habían concluido su educación superior (ambos sexos) y un varón no dio mayor información.

que la acción de la fe se viera circunscrita solo al ámbito individual, como lo vaticinaron pensadores modernos (Acquaviva, 1972). Curiosamente, en los últimos años se constata una explosión de expresiones religiosas, tanto en la emergencia de nuevas organizaciones como de formas rituales, e incluso hay un fuerte retorno a prácticas religiosas fundamentalistas que influyen en la acción de grupos políticos o de políticas estatales, como lo hemos visto en el mundo a través del rostro violento de la guerra o del terrorismo. Por ello, el estudio del fenómeno religioso y su influencia social sigue presente en las ciencias sociales, más aún en nuestro país, donde el proceso social no se entendería a cabalidad si no comprendiésemos la importante función cumplida por la fe religiosa y la acción de sus instituciones, como se demostró durante los duros años de la violencia política, cuando la fe de los que la padecieron y la práctica eclesial de sus valientes pastores constituyeron muchas veces los únicos soportes de los abandonados (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003).

La comunidad de Acolla

Antes de explayarnos en la Semana Santa acollina y la religiosidad juvenil, creemos indispensable hacer una breve introducción a la comunidad de Acolla y su población[11]. Esta se encuentra a once kilómetros al norte de la ciudad de Jauja, en el pequeño valle de Yanamarca; por su centro urbano, cruza la carretera afirmada que une el amplio valle del Mantaro con la ciudad de Tarma y la provincia cafetalera de Chanchamayo. La comunidad de Acolla es la cabecera del distrito del mismo nombre[12], el segundo más poblado de la provincia de Jauja, en el departamento de Junín; cuenta con una población de más de 6500 habitantes y los jóvenes (entre los 15 y 29 años) comprenden el 24% del total. Al igual que muchas comunidades campesinas del valle, la mayoría de la población acollina (56%) aún se dedica a la actividad agropecuaria (más como refugio de subsistencia que por la rentabilidad económica)[13], aunque va aumentando paulatinamente la población que diversifica su ocupación en actividades de servicios, comercio y docencia, o que participa en

---

[11] Salvo la población de la comunidad de Acolla, que es información municipal del año de 1996, los demás datos censales corresponden al IX Censo de Población y IV de Vivienda de 1993, realizado a nivel del distrito de Acolla (INEI, 1995).

[12] El distrito de Acolla (independizado de Jauja en 1886) está conformado, en la parte baja del valle, por las comunidades de Acolla (su capital), Chocón, Pachascucho y la cooperativa de Yanamarca; y en su parte alta, por las comunidades de El Tingo, Tingo Paccha, Tambo Paccha, Sacas y Chuquishuari. El distrito tiene una población de 10 149 habitantes (INEI, 1995).

[13] La actividad agrícola es de alto riesgo debido a la escasez de agua, las bajas temperaturas y la pobre calidad del suelo. El distrito de Acolla es un típico ejemplo de lo que es el valle de Yanamarca en general; el 36% de sus 12 238 hectáreas son de uso agrícola, de las cuales solo el 2% cuenta con riego y un tercio de los terrenos está en «descanso». Del resto de la superficie no agrícola (64%), el 58% está conformado por pastos naturales (solo se maneja el 0,4%), ubicados en su mayoría dentro del ámbito territorial de las comunidades altas (INEI, 1996).

numerosos conjuntos musicales, lo que ha hecho que la comunidad sea conocida como una «tierra de músicos»[14]. Esta creciente diversificación económica es el fruto de la temprana inversión educativa emprendida por la comunidad de Acolla desde el siglo XIX[15], que se expresa en su prestigiosa Escuela Superior de Música y en los numerosos centros educativos con que hoy cuenta (un centro de capacitación artesanal, dos colegios, cinco escuelas y cuatro centros de educación inicial). Sin embargo, la emigración de los jóvenes es creciente, no obstante el enorme esfuerzo educativo que las familias acollinas realizan[16], dada la constante descapitalización del campo, la incapacidad del mercado laboral local para absorberlos y la insuficiencia de servicios básicos que impide llevar a cabo un desarrollo alternativo[17]. Como vemos, Acolla no se distingue demasiado de la tragedia vivida por muchas comunidades andinas, abatidas por el centralismo nacional asfixiante y la falta de un proyecto nacional democratizador[18].

Con respecto a la fe religiosa, un 96,6% de la población acollina mayor de 15 años se declara católica, cifra muy similar a la del porcentaje nacional; pero también hay una pequeña pero activa población evangélica que comprende el 1,9% del total (INEI, 1995)[19]. Sin embargo, hay que distinguir entre la fe religiosa de conciencia

---

[14] La socialización musical se inicia en la familia y luego prosigue en la escuela y en los conjuntos musicales de los que la persona forma parte. Este gusto por la música apareció a inicios del siglo XX por iniciativa de los jóvenes licenciados del ejército, quiénes se agruparon desde 1903 en la banda «Filarmónica de Acolla». De esta banda, posteriormente nacieron las bandas «Sinfonía Junín de Jauja», «Juventud Acollina», «Sonora Acollina» y «Show Inca Garcilaso», entre las más renombradas (Ráez, 2001a).

[15] En la comunidad de Acolla se establecieron tres escuelas particulares desde 1860, por iniciativa de los mismos pobladores. Su primera escuela fiscal fue reconocida dos décadas después de ser elevada a la categoría de distrito (1886); posteriormente, ante las restricciones que imponían diversas autoridades educativas de la provincia de Jauja, se fundó, en 1955, el colegio comunal, el primero de su género en el Perú (Ortega, 1993).

[16] De la población juvenil censada, el 20% cuenta con educación superior, el 50% completó la secundaria y el 26%, la primaria (INEI, 1995).

[17] Los servicios básicos de que dispone la población son inferiores al promedio departamental; así, por ejemplo, si en la parte baja del valle de Yanamarca la mitad de las viviendas cuenta con una red pública de agua potable, en sus zonas altas más del 75% de ellas solo se abastece con el agua de los riachuelos cercanos. También hay que señalar que el 95% de las viviendas de este valle no cuentan con servicios higiénicos debido al alto costo de inversión que demanda canalizar un desagüe fuera del pequeño valle. El servicio de alumbrado eléctrico solo beneficia al 66% de los hogares, en especial a las comunidades de la parte baja del valle; aunque en los últimos años se ha extendido hasta algunas comunidades de la zona alta.

[18] En las últimas tres décadas se agravó la situación, tanto por la violencia política, que eliminó importantes cuadros dirigentes y destruyó la infraestructura de muchos pueblos, como por el surgimiento de una clase política abiertamente corrupta y demagógica.

[19] El distrito de Acolla tiene un porcentaje inferior de evangélicos con respecto a la provincia de Jauja (5,55%). Sin embargo, en un estudio proyectivo reciente (Amanecer, 2004), se duplica la población evangélica en la provincia (12,77%), lo que posiblemente también se esté reflejando en el distrito de Acolla.

(convencimiento y militancia) y la fe religiosa cultural (tradición social y pragmatismo personal); en ello se distingue la población evangélica que, como veremos en el presente ensayo, muestra en su mayoría más una fe religiosa de conciencia, a diferencia de los católicos, que en general profesan una fe religiosa cultural[20].

Para la acción pastoral, la parroquia Santa María Magdalena, ubicada en el distrito de Marco, cuenta con dos sacerdotes diocesanos (misioneros polacos) que deben atender a una población de 18 000 feligreses, esparcidos en 24 comunidades del valle de Yanamarca, donde se encuentra la comunidad de Acolla. Esta acción pastoral de un sacerdote católico por cada 9000 feligreses[21] contrasta con la pastoral evangélica, que resulta mucho más personalizada si tomamos en cuenta su número de feligreses, siendo la más activa de ellas la Iglesia Pentecostal, que cuenta con seis pastores y cinco templos[22] y que asigna dos pastores a la comunidad de Acolla. Con respecto a la infraestructura eclesial, en esta comunidad podemos encontrar varias edificaciones católicas y evangélicas. Entre las primeras, sobresale el templo de San Juan Bautista, ubicado en la plaza principal y uno de los más antiguos de Yanamarca (construido en 1891); el templo de San Martín de Porras, ubicado en la plaza del sector sur; la capilla de Jesús Nazareno, localizada en el sector norte; y cinco antiguas capillas barriales de origen familiar, ubicadas en ambos sectores de la comunidad. Entre las edificaciones evangélicas, tenemos dos templos de la Iglesia Pentecostal[23], una capilla de la Iglesia Misionera y otra denominada «Luz de Vida».

Acolla no es sede de una parroquia, no obstante contar con una buena infraestructura para el culto religioso y ser el centro administrativo del valle de Yanamarca, pues la vecina comunidad de Marco (que pugnaba por convertirse en distrito) consiguió ser la sede parroquial del pequeño valle desde la misma fecha en que fue inaugurado el templo principal[24]. Esta situación hizo que la relación entre Acolla y la jerarquía eclesial de Jauja fuera tirante en las siguientes décadas, alcanzando la relación su punto más bajo durante la expropiación de las tierras eclesiales a favor de los cuatro cuarteles de la comunidad, a finales de la década de 1950. En los siguientes años, la relación con el clero fue esporádica y solo

[20] De acuerdo a las entrevistas realizadas a los jóvenes acollinos, la gran mayoría se declaraba creyente, pero poco practicante de la ortodoxia católica, a diferencia de los jóvenes evangélicos que se declaraban creyentes y practicantes.

[21] El valle de Yanamarca no escapa al problema de la carencia de sacerdotes que se da a nivel nacional, donde hay cerca de 4800 sacerdotes para los 22 millones de peruanos que se declaran católicos; es decir, un promedio de 10 000 feligreses por sacerdote.

[22] Hay tres iglesias evangélicas en Acolla, una en Marco, una en Tunanmarca y otra en la comunidad de Yanamarca.

[23] El pastor principal reside en Acolla y se reúne por las noches, cuatro veces a la semana, con cerca de 50 feligreses (sector norte). La otra iglesia, ubicada en el sector sur, cuenta con 35 feligreses.

[24] Cuando Marco y Acolla eran simples anexos de Jauja en el siglo XIX, los vecinos más acomodados de esta ciudad tenían sus casas solariegas en Marco, mientras que Acolla contaba con una población netamente comunera.

se le contrataba para las festividades más importantes, buscándose incluso contratar al sacerdote fuera de la jurisdicción de Jauja, como una forma de distanciarse de la parroquia de Marco. En la década de 1980, la Iglesia estableció como párroco de Acolla a un dinámico sacerdote alemán, quien arregló el templo y buscó apoyo económico en su país de origen para efectuar obras sociales en la comunidad. Sin embargo, fue expulsado del poblado a los pocos años de haberse establecido, acusado de apropiarse de las donaciones que tramitaba[25]. En la actualidad, Acolla no cuenta con un sacerdote estable; pero existe un comité Pro-Iglesia, de carácter voluntario, que presta apoyo al sacerdote cuando este llega al poblado para alguna ceremonia o festividad religiosa.

La religiosidad juvenil a través de la Semana Santa

En un trabajo anterior, describimos detalladamente la secuencia ceremonial de la Semana Santa en Acolla (Ráez, 2001a), razón por la cual ahora nos concentraremos en las prácticas religiosas y en el sentido que estas tienen para los jóvenes acollinos. Por lo general, la estructura temporal de la Semana Santa en la comunidad no se aparta de la secuencia establecida por la Iglesia para esta celebración. Sin embargo, las diversas acciones seculares que complementan a las religiosas, y que eventualmente las minimizan, son las que convierten a esta celebración litúrgica en una amalgama de prácticas religiosas con prácticas lúdicas que resultan irritantes para el clero, para el cual estas tergiversan el sentido cristiano de recuerdo y renovación del mensaje de salvación que la Semana Santa debe tener. Estas ceremonias nunca tuvieron únicamente un carácter penitencial y de renovación de fe, siendo múltiples las prohibiciones y límites que se impusieron al desborde social expresado durante la Semana Santa, tanto en la Europa católica[26] como, posteriormente, en las colonias hispanas de América, como bien lo indican las normas referidas a las fiestas dadas por los Concilios Limenses en el Virreinato del Perú. Así por ejemplo, en el VI Concilio Límense (1583) se ordenó a las autoridades que evitaran los excesos en comidas y bebidas: «El presente Concilio prohive que en las calles publicas por donde hayan de pasar se vendan en dicha Semana Santa Pescados, Dulces y qualquiera otra cosa comestible como también licores fuertes y en el Jueves Santo en qualquiera Plaza o Calle publica y se exhorta a las Justicias Reales para que impartan el auxilio necesario» (Vargas Ugarte, 1951-1954, II, p. 123).

También se prohibieron las procesiones de Semana Santa si se manifestaban desórdenes o si la feligresía mostraba una permanente falta de compostura

[25] El conflicto se agudizó cuando las autoridades comunales quisieron controlar el destino de las donaciones, a lo que se opuso el párroco.

[26] A modo de ejemplo, son interesantes las etnografías festivas sobre la Semana Santa española publicadas en la revista andaluza *Demófilo* (Fundación Machado, 1997).

religiosa: «Y porque la experiencia ha manifestado los desórdenes que resultan de las Procesiones que se hazen en las noches de Semana Santa, para impedirlos estrechamente se encarga a los Ordinarios… libren todas las Providencias que tengan oportunas a fin de cortarlas por la ra*í*z hasta llegar al extremo de prohibirlas enteramente y no permitir que en manera alguna salgan si su zelo y providencias no alcanzasen a corregir el que se hagan con la seriedad y respeto devidos» (Vargas Ugarte, 1951-1954, II, p. 118).

No obstante las trabas institucionales impuestas o que todavía se tratan de imponer a las expresiones lúdicas en los ritos festivos religiosos, suelen resultar inútiles porque todas las expresiones culturales forman una parte importante de la fiesta, como el elemento que mejor condensa la cultura de una sociedad[27].

Hoy en día, los jóvenes acollinos desestiman algunas tradiciones relacionadas con la Semana Santa por considerar que no tienen mayor sentido en su mundo de privaciones o que son obsoletas dada su formación educativa. Por ello, la mayoría ya no participa en los tradicionales ayunos de los viernes de Cuaresma[28] o en el *satraqpayacuy*, ambas antiguas formas rituales de purificación y precaución efectuadas por la población antes de la Semana Santa:

> Todos los viernes de la Cuaresma se acostumbraba hacer ayuno, que consistía en no tomar alimentos hasta el mediodía, excepto los niños menores de 8 años. Llegado el mediodía, se servían los «siete potajes» conformados por diferentes sopas, como el chupe de arveja verde, habas verdes, olluco, papa con queso, seco de arveja verde, mazamorra y arroz con leche. Esta comida se servía en porciones pequeñas. El Viernes Santo, luego del almuerzo, se realizaba el *satraqpayacuy* (recoger plantas silvestres), costumbre por la cual se recogían de las quebradas o de los bordes de los terrenos, hierbas silvestres y matas que se colocaban en infusión para luego lavarse el cuerpo, pues existía la creencia de que eran un eficaz remedio para las enfermedades (M.O., prestigioso profesor acollino que ha escrito numerosas obras sobre su pueblo).

Además de estas acciones rituales que algunas familias aún conservan, también se ha constatado que las muchachas acollinas han abandonado las capillas barriales, antiguas instituciones de culto y devoción a las que solían adscribirse. Estas nacieron de las antiguas familias extensas patrilocales, cuyos miembros

---

[27] La fiesta cumple funciones religiosas y sociales: es un tiempo preferente para la comunicación con las entidades sagradas (manteniendo y reforzando la fe en ellas); es un espacio en el que se legitima la posición social de un individuo y su parentela a través de su participación o inhibición festiva; es también un lugar donde se negocian las identidades sociales a través del rito, de las tradiciones locales (danzas, espectáculos competitivos) y la presentación de diferentes grupos sociales; por último, en la fiesta se renuevan los vínculos de reciprocidad social y se suele facilitar el intercambio económico (las ferias).

[28] La Cuaresma es un tiempo de 40 días de penitencia instituido por la Iglesia, que se inicia el Miércoles de Ceniza (al finalizar Carnavales) y concluye en Semana Santa.

se congregaban en su propia capilla para el culto y la organización de alguna festividad (como la fiesta de la Cruz, los Carnavales o la Semana Santa). Hoy en día solo participan once capillas barriales de las quince capillas tradicionales que había para la Semana Santa. Cada capilla barrial cuenta con un «fiscal» (quién dirige los rezos y cantos) y un número variable de mujeres de toda edad, conocidas como «rezantes». Las muchachas que pertenecían a determinada capilla barrial se reunían con los miembros de las otras capillas de su sector[29] dos a tres veces por semana, para ensayar los rezos[30] y coordinar la elaboración de la maceta[31], así como la compra de cera e incienso. Estos elementos rituales no solo servían para el culto religioso o para pedir una promesa o agradecer a la entidad sagrada, sino también como símbolos de competencia entre capillas barriales y sectores de la comunidad. Hoy, sin embargo, la mayoría de las muchachas no quieren participar como rezantes, a pesar que esta competencia social entre las capillas aún perdura, y solo se presentan unas cuantas niñas y algunas ancianas (si lo comparamos a las decenas de muchachas que asistían hace unas décadas), llegando incluso a presentarse solo la maceta como símbolo barrial[32]:

> Las muchachas de ahora ya no quieren, les da vergüenza, como ahora ellas estudian en la universidad, en el colegio, se avergüenzan de estar cantando, agarrando la cera. Algunas chicas que están en el colegio yo las inquieto, están conmigo y de repente desaparecen, cuando me doy vuelta ya no hay tal chica, les gusta mirar pero no estar al lado de la Virgen (D. C., Presidenta del Barrio Huatuco).
>
> Las muchachas ya no quieren participar, dicen que no les gusta, dicen: «¡quién se va ir con su cera agarrada, hecha una tonta!»; antes eran más unidos, la juventud ha cambiado por la misma sociedad, por ejemplo, antes no había discoteca o los padres no le daban tanta libertad como ahora, mejor dicho ahora no les gusta la cosa religiosa (H.I., rezante del Barrio Chaupi).

---

[29] Acolla mantiene la partición territorial en dos sectores: sur y norte.

[30] Cada «rezo» está conformado por un estribillo y cuatro a siete estrofas cantadas. Estos rezos se interpretan tanto en el templo como durante la procesión. El Viernes de Dolores se interpreta cinco rezos; el Miércoles Santo, seis; el Jueves Santo, ocho; y el Viernes Santo, doce. Las diferencias en los rezos de cada día responden a la variación en el recorrido de la procesión. Los rezos suelen referirse a algún hecho bíblico o son composiciones de alabanza o de arrepentimiento, dirigidas a la Virgen María y a Jesús. Se recurre a estos personajes sagrados porque sus imágenes religiosas, que salen en procesión, unifican a un sector de la comunidad: Jesús unifica al sector norte y la Virgen María, al sector sur.

[31] La «maceta» es una estructura de carrizo de forma cuadrangular (0,60 m x 1 m), adornada con palmas y flores; algunas incluyen tallos de maíz o habas. La mayoría de las macetas lucen al centro las siglas de su capilla o del donante, pues se las tiene que reemplazar cada vez que la procesión sale.

[32] Esto sucedió en algunos días de la Semana Santa de 1998 con las capillas de Hallpa y Vico, del sector norte, y la capilla Zapata, del sector sur.

Esta paulatina inasistencia femenina a la capilla barrial se debe a varios factores religiosos y sociales. En primer lugar, las muchachas sienten vergüenza al exhibir públicamente su práctica religiosa e incluso hay cierto desprecio entre los varones que así lo hacen (acusándoseles de ser dependientes del sacerdote o poco masculinos). Este discurso represivo quizás es la herencia de una socialización anticlerical, machista y secularizadora dada a través de la educación formal y la relación conflictiva con la Iglesia antes señalada. Entre los jóvenes, dicha acción represiva hace que su práctica religiosa se circunscriba más al ámbito privado y que esté distanciada de lo eclesial. En segundo lugar, este alejamiento de las capillas barriales por parte de las jóvenes también se explica por la oración ritual que se reza: hemos constatado que los jóvenes de ambos sexos no encuentran mayor sentido comunicativo en la oración religiosa repetitiva y casi mágica de la religiosidad tradicional, y que para ellos resulta tediosa dada la existencia de alternativas de comunicación religiosa más personalizadas y funcionales. Muchos adolescentes muestran poco afecto por las prácticas de la devoción católica ortodoxa (rezos y cantos, el rosario o el Vía Crucis)[33] y, si las practican, es por la obligatoriedad que algunos maestros del colegio les imprimen[34]. Los jóvenes, asimismo, prefieren una comunicación más personal con Dios, incluso sin la intermediación de los santos o de la acción sacramental (confesión, comunión), como veremos más adelante.

Un tercer factor del alejamiento religioso juvenil es la aparición de nuevas instituciones festivas, como sucede en la Semana Santa, donde los jóvenes tienen mayor libertad para expresar sus sentimientos generacionales y de género. Así, por ejemplo, las muchachas han encontrado mejores canales de expresión en las Tropas de Cáceres y en los batallones que en las antiguas capillas barriales; pues esto de algún modo les permite ir quebrando la creencia popular que las circunscribía funcionalmente al culto religioso y a la devoción (de allí la burla machista entre los varones); demuestran así que ellas también pueden expresarse en estas instituciones (inicialmente solo masculinas) que sostienen un discurso de poder y prestigio festivo. Es así que en los últimos años las muchachas han ido participando como «rabonas» en la Tropa de Cáceres, como miembros de la banda de música, o saliendo como «rancheras» o «comandos militares» (Ráez, 2001b)[35]:

[33] Oraciones que recuerdan los catorce momentos más importantes de la Pasión de Cristo, camino hacia el Calvario. Las Catorce Estaciones eran procesiones muy arraigadas en las regiones administradas por la orden franciscana (Foster, 1962).

[34] En la encuesta realizada a los estudiantes de Acolla, estas prácticas religiosas solo atraían al 10% de ellos.

[35] Entre las adolescentes y jóvenes no se aprecia mucho el salir como una rabona (que en la tradición oral es la esposa o compañera del guerrillero campesino), pues ello refuerza su dependencia del varón y suele ser motivo de burla entre los muchachos; por ello encontramos que la mayoría de las rabonas son niñas o mujeres casadas. En cambio, salir como una de los integrantes del batallón (miembro de la banda de música, ranchera o comando militar) permite adquirir más aprecio generacional e independencia de género (según encuestas efectuadas en los colegios).

> Salía de rezante en el barrio Libertad desde los seis años hasta los quince años porque me decía mi mamá. Dejé de salir porque me convertí en evangélica. Yo creo que las chicas no quieren salir por vergüenza, no les gusta agarrar la cera o rezar porque algunos se burlan, prefieren tocar en la banda o salir disfrazada de ranchera (M. P., 17 años, estudiante).



Jóvenes saliendo de rabonas de la Tropa de Cáceres.

No vamos a discutir en este artículo si es adecuado o conveniente que las muchachas acollinas se estén apropiando de ciertos capitales simbólicos masculinos para afirmar su posición emergente; lo que queremos rescatar, más bien, es que las muchachas están buscando nuevas formas de expresión compatibles con el discurso igualitario de la modernidad, quebrando de alguna manera los modelos tradicionales de expresión y diferenciación social (y religiosa) a que la Iglesia y la sociedad las han circunscrito[36] y que creemos debe tomarse en cuenta en la acción pastoral:

> Durante milenios, las mujeres han sido víctimas de unas prácticas y unos símbolos religiosos creados con el objeto de controlarlas y dirigirlas. Las mujeres comprenden perfectamente que muchas devociones religiosas populares son sexistas, y el improbable modelo de una virgen-madre es algo que muchas mujeres sienten que ya no pueden seguir aceptando (Cox, 1985, p. 244).

[36] Encontramos un ejemplo de esta interiorización sexista al preguntarle a un fiscal sobre la posibilidad de que la rezante pueda alguna vez ser fiscal en la capilla barrial. Esta posibilidad fue rechazada terminantemente, indicándose como analogía las diferencias funcionales existentes entre el sacerdote y las monjas, que están al servicio del sacerdote y dedicadas al apoyo ritual.

Otro espacio de expresión religiosa en la Semana Santa es la relación que los jóvenes tienen con el santo, en tanto entidad sagrada e imagen religiosa[37]. Como señaláramos líneas arriba, constatamos un aumento en la no creencia de los jóvenes con respecto al poder de los santos, asignándole dicho poder al mismo Dios, lo que por lo tanto es un reconocimiento directo. Así, el 50% de los jóvenes entrevistados no cree en los santos (incluso cerca de la mitad considera que solo es un culto de imágenes o una simple superstición); solo un 30% cree que los santos son entidades con un poder milagroso o que son intermediarios religiosos y un 20% los considera valiosos en tanto ejemplos de vida. Aquí percibimos una influencia importante del discurso evangélico, que cuestiona la creencia y la práctica ritual que acompaña a la celebración del santo y que favorece la oración directa a Dios, así como la lectura bíblica[38]. Con respecto a esto último, la mayoría de los jóvenes acollinos reconoce a la Biblia como un libro que contiene mensajes o revelaciones hechas por Dios a los hombres (85%), así como un libro en donde se encuentra la historia ejemplar de Jesús y de los santos. Luengo (1993) también encuentra este interés juvenil entre los jóvenes mexicanos (81%), al igual que su creciente difusión y uso entre los diversos sectores populares peruanos (González, 1987). Creemos que esta percepción positiva que la Biblia tiene entre los jóvenes debe ser aprovechada en la reflexión pastoral y ser una importante fuente para el adoctrinamiento religioso y la formación ética de los jóvenes; pues, por lo visto, entre ellos este libro no ha perdido su legitimidad religiosa y moral. Ahora, retomando el alejamiento por parte de los jóvenes con respecto a la centralidad del santo, hay que hacer hincapié en que este alejamiento suele circunscribirse casi exclusivamente a su sentido sagrado; pues la adhesión permanece en tanto define otras identidades sociales, muy bien expresadas en, por ejemplo, el arreglo de las andas y de la misma imagen, o en la carga y la ruta procesional y demás ceremonias de la Semana Santa (Ráez, 2001a)[39]. Por ello, a las iglesias evangélicas les resulta difícil quebrar el culto al santo, pues no se trata solo de una expresión religiosa sino sobre todo social:

---

[37] En la religiosidad popular, el santo es tanto el personaje que santifica la Iglesia como las diversas advocaciones de Cristo y de la Virgen María. Así, el santo es percibido como una entidad visible con poder sagrado (milagroso), como un intermediario ante Dios y como un representante o protector del grupo que le guarda devoción (Marzal, 1988b).

[38] Gran parte de las conversiones al evangelismo se deben al cambio experimentado en la vida de sufrimiento o vicio (borrachera, violencia), corroborando así el estudio efectuado por Marzal (1988b) entre los inmigrantes de Lima.

[39] Como hemos señalado, las capillas barriales (antiguas familias patrilocales) negocian su estatus a través del arreglo del anda de su sector; luego, los dos sectores o parcialidades compiten a través de su respectiva imagen, lo que se expresa en el choque o *tinkunakuy* del Miércoles Santo (el sector norte es representado por Jesús Nazareno y el sector sur, por la Virgen Dolorosa). La carga es distinguida a su vez por el género: los varones cargan la imagen de Jesús Nazareno y las mujeres, la efigie de la Virgen Dolorosa. En el recorrido de la procesión, se subrayan los espacios comunitarios y su preeminencia. Así, en un primer momento (Miércoles Santo) se recorre la plaza central como eje

> A veces los compañeros de mi hijo me piden para que toque en la banda de música del sector, pues él toca bien y es apreciado, yo le digo que debe tocar para Dios pero él insiste y también las personas del sector, entonces yo le dejo, él ya reflexionará y se dará cuenta de su error en las cosas del mundo (R.H.M., Hermana de la Iglesia Pentecostal, sector norte).

Ello no obstante, es prematuro hablar de un cambio permanente en la religiosidad juvenil, en lo que se refiere al papel central de los santos en la religiosidad popular adulta[40]. Es probable que esta sea una respuesta contracultural[41], pero no hay que minimizar el avance secularizador que traen consigo el proceso de modernización y el abierto cuestionamiento que las iglesias evangélicas hacen del comportamiento «idolátrico» de los católicos para con sus santos. Aunque en los últimos años, las iglesias evangélicas de Acolla han vivido un crecimiento importante porque saben ofrecer un mensaje religioso determinado según la situación personal del potencial converso[42]; sin embargo, lo que limita su mayor expansión es cierta intolerancia que muestran con respecto a otras prácticas religiosas populares (andinas, católicas o de otras denominaciones) y porque suelen mantener una visión unifuncional de las prácticas culturales (vistas solo como prácticas lúdicas o desenfrenadas), lo que deviene en una acción excluyente:

> A veces no queremos involucrarnos en las cosas del mundo, estar metido ahí, porque a veces nuestros hijos nos siguen, siempre al lado de nosotros, entonces se pueden contaminar y pueden estar metidos en las cosas del mundo (Sra. R.H.M., Hermana de la Iglesia Pentecostal, sector norte).

---

de la comunidad; al día siguiente (Jueves Santo), el barrio más antiguo, denominado hoy «Primer cuartel»; y finalmente, la última procesión (Viernes Santo o amanecida), recorre hasta los extremos de los dos sectores de la comunidad. Durante las procesiones, se recrea la tradición a través de las instituciones militarizadas de la Tropa de Cáceres y los Batallones, que a su vez también delimitarán los cuatro cuarteles y los dos sectores de la comunidad.

40 En Acolla, tanto las rezantes como los fiscales guardan una relación reverente y afectuosa para con el santo, ya sea cuando preparan su efigie, ya cuando arreglan el anda. El santo es limpiado, perfumado, vestido, rodeado de flores o tiernas plantas de maíz; algunas rezantes incluso le hablan con familiaridad, en tanto que otras simplemente lo tocan con sus manos o a través de un paño, para así «recibir su poder» sagrado y asegurarse alguna gracia mediante la plegaria. De esta manera, van revisando que no le falte nada al anda, convirtiendo al santo no solo en un vehículo de unificación del sector, sino también en una expresión que renueva y da validez a sus convicciones religiosas.

41 Por lo general, los jóvenes retoman su religiosidad tradicional cuando asumen su adultez mediante el *servinakuy* o el matrimonio religioso, pues ella va a ser el sostén de su identidad cultural y la base de sus relaciones sociales. Además y como señala la misma población, los requerimientos económicos de la nueva familia dejan poco margen para el «derroche» económico de cuando eran solteros.

42 Fomentando una conversión personal cuando el converso tiene un mayor conocimiento religioso, una curación por la fe cuando vive una aguda situación de pobreza, enfermedad o tiene un problema emocional; y un discurso escatológico sí tiene una percepción sensible con respecto a la inminencia del fin de los tiempos.

> La música es siempre para elevar la gloria de Dios […] otro tipo de música, solo para el deleite de la persona, para acá, así se aparta de Dios, sin santidad […] por eso la costumbre los aleja de la palabra de Dios (V.R.Z., Pastor de la Iglesia Asamblea de Dios, sector sur).

Con todo, algunos evangélicos también se encuentran enfrentados a sus jóvenes por las prácticas culturales de la Semana Santa; razón por la cual realizan diversos eventos de reflexión y capacitación pastoral. Sin embargo, cuando algún joven evangélico queda atrapado por la dinámica cultural, siempre están dispuestos a darle otra oportunidad, «pues cualquiera se equivoca, animándolo para que regrese cual hijo pródigo».

Queremos comentar otras manifestaciones costumbristas de la Semana Santa, en donde los jóvenes (y adultos) también expresan un sentimiento religioso a pesar de su exposición profana. Nos parece importante señalar esto, porque algunos miembros del clero suelen descalificar ciertas prácticas culturales que no se acogen principalmente a los requerimientos piadosos o rituales de la Semana Santa, aun cuando estas prácticas condensan también funciones sociales y psicológicas:

> En Yanamarca es el desfile del ejército de Cáceres en la misma Semana Santa, lo cual no es correcto pues solo se abocan en la parte folclórica y no un verdadero recogimiento como pide la Iglesia. Se ha hecho un esfuerzo de cambiar la fecha, por ejemplo para Carnavales, pero es muy arraigada la costumbre, poniéndose el poblador un poco reacio. Nosotros estaríamos de acuerdo a que se realice este desfile el Domingo de Resurrección o después. Las escenificaciones que se presentan las hacen por cumplir, solo por llenar el programa. Igualmente las procesiones, los que conducen las andas son personas embriagadas, eso no puede ser de ningún modo, no hay ninguna devoción, eso hay que ir corrigiendo y por lo tanto requerimos del apoyo de la población así como de la prensa escrita. A los pueblos de Marco y Acolla siempre se les ha servido en Semana Santa, pero lamentablemente no tenemos personal suficiente para estar permanentemente [presentes] (B. V., sacerdote diocesano de la parroquia de Jauja).

Entre las manifestaciones costumbristas de la Semana Santa, tenemos, por ejemplo, la «marcha de campaña», la presentación de «centinelas», la participación de bandas de música, las «Tropas de Cáceres», los «batallones» o el baile y canto de los «rancheros», además de la presentación de escenificaciones en los desfiles del Jueves Santo. La marcha de campaña[43] es una excursión que las tropas de Cáceres

[43] Durante el conflicto de 1941 con Ecuador, algunos miembros de la Tropa de Cáceres de Acolla que deseaban elevar el espíritu patriótico de la población, decidieron realizar giras o marchas de campaña hacia los pueblos vecinos de los valles de Yanamarca y del Mantaro. Posteriormente, se incorporaron los batallones, conformados por su plana mayor, los grupos de infantería o caballería y su respectiva banda musical. Por esos años, la plana mayor seguía utilizando los uniformes tradicionales de los oficiales de Cáceres; en cambio, el personal subalterno ya usaba el uniforme del ejército moderno.

(antes también lo hacían los batallones) realizan preferentemente dos o tres días antes de la procesión del Miércoles Santo. Esta marcha suele realizarse a pie y correctamente uniformados, durmiendo en los pueblos en donde se les recibe y alimentándose de su generosidad. Si bien la principal finalidad de estas visitas es rememorar las acciones heroicas de Cáceres y sus guerrillas campesinas durante la ocupación chilena de la región, las carencias vividas durante los días de la marcha por los contratiempos climáticos y físicos son también asumidas como parte de una acción penitencial de parte del grupo y el individuo:

> A nosotros a veces nos atrapaba la lluvia o nos atacaban los perros cuando hacíamos la marcha, se sufría mucho, pero éramos soldados ¡no!, además acaso Cristo no padecía también por estos días, es como un sacrificio que hacemos también por él [...] por eso llegábamos tardecito el miércoles pero justo para [la] procesión, contentos de la marcha, luego acompañábamos a nuestro Señor (T.M., antiguo *magta* de la Tropa de Cáceres de Acolla).

Otra costumbre de la Semana Santa es la presentación de «centinelas» en la puerta del templo. Si bien hoy solo los presenta el sector norte de la comunidad, hace algunos años ambos sectores presentaban sus respectivos centinelas, desde el Viernes de Dolores hasta el Sábado de Gloria. Estos personajes, a los que se distingue por el uso de su peculiar uniforme de «legionario francés», tienen la obligación de evitar que los niños entren a jugar dentro del templo o que personas embriagadas molesten a las rezantes; también se encargan de guardar el orden entre los devotos que deseen cargar el anda de su sector. Quizás algunos miembros del clero debieran otorgarles una mayor preeminencia funcional en coordinación con el sector de donde provienen, pues así contarían con colaboradores eficaces para evitar ciertos excesos que algunas personas cometen. Otra práctica que no es valorada por el clero es la participación de jóvenes y adultos como músicos y miembros de las Tropas de Cáceres y de los batallones. Acompañar la sagrada imagen de su sector en las procesiones, correctamente uniformados y con la marcialidad del caso, es no solo una manera de protegerla sino también una forma de acercarse a ella: «[...] las rezantes oran y le echan flores a nuestra imagen y los fiscales cantan, nosotros les acompañamos, así, pegaditos con la trompeta, es nuestro rezo», nos dijo un *magta*[44] cuando preguntamos su función en la procesión. La música y su composición

---

Todos los uniformes se modernizaron a partir de la década de 1960 y apareció un grupo motorizado en el batallón. A los miembros que no asistían a las marchas de campaña se les suspendía por un año y no podían desfilar en las procesiones. Hoy en día solo la comunidad de Marco mantiene la costumbre de realizar esta marcha con su tropa de Cáceres, pues las demás la abandonaron por problemas de seguridad interna (violencia política) y la falta de recursos económicos.

[44] El *magta* es un miembro de la Tropa de Cáceres. Hay *magtas* que forman parte de la banda de guerra de la tropa, otros que son portaestandartes y algunos más que van como simple tropa.

forman parte de la identidad cultural de esta comunidad; crear marchas alusivas a la Semana Santa e interpretarlas en las procesiones forma parte no solo de la competencia social entre sectores y compositores, sino que además es también una ofrenda religiosa especial: «No cobramos nada por tocar o componer, esto lo hacen quizás en otras comunidades que no tienen gente, para nosotros es un orgullo salir por nuestro sector o que toquen tu marcha [...] la Virgencita se debe sonreír si la marcha es bonita, aunque se pone triste si hay gente borracha a su alrededor, a veces no podemos hacer nada, apenas tocamos en la procesión, inmediatamente se ponen detrás» (S. B., músico y compositor del sector sur).

Es probable que la participación de los «rancheros» en las procesiones y en la celebración de la Semana Santa en general sea lo que más causa escándalo, incluso para los mismos miembros de los batallones. Antiguamente, el ranchero salía en el batallón como miembro de apoyo y de servicio; pero poco a poco su papel fue creciendo al flexibilizarse las normas de su participación en el batallón. Esta situación terminó provocando la absoluta independencia de las normas institucionales por parte de un importante sector de los jóvenes, y así, hoy en día, numerosos rancheros salen sin asumir mayor responsabilidad y en una clara acción de catarsis personal, lo que les hace cometer excesos en la bebida y en el comportamiento entre sus pares:

> El ranchero antes era el que servía el desayuno, los que daban la comida, eso servían, a todos atendían, esa era su obligación. Cuando salía el batallón los rancheros estaban atentos para que atiendan otras cosas. Ahora en cambio los rancheros solo se dedican a tomar (N.N., antiguo miembro del Batallón del sector norte).

> Saliendo con un grado superior hay disciplina, moralidad, educación, pero en el ranchero no, se pierde el respeto, son antojadizos en el marchar, emborrachándose. Lamentablemente no podemos ponerles disciplina porque cambian de sector, un rato se van al norte [y] otro al sur. Por ejemplo, cuando la Plana Mayor por medio de sus Rancheros oficiales se les prohíbe sus ignorancias, ¡pero no!, ellos invaden. Si el norte les pone disciplina, ellos se van al sur, si los del sur les ponen disciplina, se vienen al norte. Son indisciplinados y malcriados, eso que incluso hay personas educadas en esa ranchería, hay incluso profesionales, policías, ex-militares, de afuera vienen, ellos son los que cometen esos errores y no se les puede poner disciplina (A. S., almirante del batallón del sector norte).

Ahora, es importante indicar que los rancheros nunca invaden el espacio ocupado por los centinelas, las rezantes, los fiscales y los miembros de la Tropa de Cáceres que rodean la sagrada imagen del sector; es como si estuvieran definidos dos espacios: uno sagrado, cuyo centro es la imagen religiosa y los miembros antes señalados, y otro profano, que es la periferia del espacio sagrado por donde circula la gente y en el cual se permite la danza y el canto distintivo de cada batallón;



Un *magta* de la Tropa de Cáceres con un ranchero.

es así que, no obstante lo profano del acompañamiento, se exige en lo posible el respeto al contexto ceremonial y la obediencia a los mandos del batallón[45]. Esto incluso se ve reflejado en la larga procesión del Viernes Santo, a la que se conoce como «Amanecida»[46]. En ella, los jóvenes pugnan por cargar la imagen de su sector[47], pues creen que quien cargue el anda «bajará sus pecados», convirtiéndose esta acción en un acto penitencial y purificador para ellos. Esto revela una especial proximidad a lo sagrado a través del contacto con el santo o su anda y el acompañamiento brindado toda la noche. Además, en términos culturales, no debe extrañarnos cierto desborde social; pues, en la dinámica de toda fiesta cultural, este comportamiento periférico suele expresarse como una fuerza des-estructurante (Turner, 1988) que cumple una doble función: valorar las normas sociales al hacer

[45] Cada batallón tiene un oficial mayor y un ranchero mayor, cuya responsabilidad es mantener el orden y el acompañamiento ceremonial. Durante la procesión, estos oficiales suelen dirigir algunos cantos militares entre las paradas efectuadas durante el recorrido, los cuales aluden a su sector como la fortaleza y resistencia física que debe tener un buen soldado.

[46] En esta procesión, las imágenes del Tayta Sepulcro (sector norte) y la Virgen Dolorosa (sector sur) recorren el poblado hasta que lo iluminan los primeros rayos del Sol. El hecho de esperar el amanecer tiene un evidente sentido de transición: pasar de la oscuridad y el caos (iniciado con la ceremonia de la *tenepla* del Jueves Santo, donde se apagan todas las luces del templo) a la luz y el orden (desplegado por los rayos del Sol sobre las sagradas imágenes y el pueblo en general). Esta ceremonia grafica ritualmente la veracidad de sus convicciones religiosas y la presencia y sometimiento del mal.

[47] Cuatro personas cargan el anda una distancia aproximada de 200 metros (dos cuadras).

que estén temporalmente ausentes o adecuarlas en el tiempo a las nuevas demandas o valores de los grupos sociales emergentes[48]. Por lo demás, creo que se pueden y deben corregir ciertos comportamientos personales provocados por el excesivo consumo de alcohol; pues, en las encuestas y entrevistas realizadas, los mismos jóvenes muestran ser conscientes de ello.

Antes de terminar, queremos también presentar otras valoraciones religiosas y éticas expresadas por los jóvenes, que escapan, de alguna manera, al contexto ceremonial de la Semana Santa, pero que creemos útil dar a conocer y comentar.

En las entrevistas que realizamos a los jóvenes, hay una alta tasa de creencia en un Dios institucional (90%), el 10% restante lo comprendían dos varones, uno de los cuales se declaró agnóstico y el otro ateo[49]. De los creyentes, el 80% son católicos y el 10% evangélicos, aunque la mayoría se reconoce medianamente practicante de su fe, excepción hecha de los evangélicos. Estos porcentajes no muestran un alejamiento de la religión por parte de los jóvenes, sino un campo abierto a una pastoral adecuada. Otro aspecto interesante es la percepción que tienen con respecto a la validez de su religión para acercarse a Dios. Aunque la mayoría (65%) considera que su religión es la única vía hacia Dios[50] (lo que incluye a los evangélicos), de este porcentaje, los varones (40%) son más excluyentes que las mujeres (25%) y, del 35% restante, el 25% considera que todas las religiones son caminos válidos a Dios (todas mujeres), en tanto que el 10% no sabe o considera que estas son un engaño. Como podemos ver, entre los jóvenes entrevistados, las mujeres son más tolerantes que los varones en el reconocimiento de la validez de otras opciones religiosas[51]. Esta mayor tolerancia religiosa femenina nos parece

---

[48] Creemos que esta situación es un reflejo de la modernización festiva en los Andes, donde el sector juvenil viene adquiriendo un mayor protagonismo e independencia como grupo participante, además del creciente individualismo de sus miembros con respecto a los canales tradicionales de participación de las instituciones festivas. Este proceso lo hemos percibido en otros personajes similares, como por el ejemplo el *chuto* y el *huatrila* en el mismo valle del Mantaro, el *magta* en el Cusco, o el *pasha* y el *negro* en el Callejón de Huaylas, entre otros. Estos se caracterizan por ser irreverentes (incluso en el ritual solemne o ante la autoridad), anónimos (mediante el uso de la máscara y la voz en falsete), autónomos (evitan una relación orgánica permanente con alguna institución) y circunstanciales (participan esporádicamente). Aunque estos personajes han existido en un buen número de comparsas con algunas de las características mencionadas, en la actualidad muestran una identidad generacional y una desafiante expresión de independencia con respecto a la organización festiva (Ráez, 2001a).

[49] El que se declaró ateo es un joven de 19 años que fue católico hasta los 14 años, edad en que su padre le dijo que Dios no existía y que la religión era un engaño de los hombres.

[50] Este porcentaje es similar al que fuera encontrado a nivel nacional, según la encuesta del milenio (Datum Internacional, 2000).

[51] Si bien no podemos hacer comparaciones con el estudio de Marzal (1988b), quién hizo preguntas sobre la tolerancia entre las iglesias cristianas, es bueno tener en cuenta que los varones (83%) muestran una mayor tolerancia que las mujeres (67%).

positiva con miras a forjar una sociedad más democrática. Es muy probable que estas opiniones se deban al mayor acceso a la educación de las mujeres, en comparación con la generación precedente (algunas señalaban que el colegio les brindó información y un espacio de conversación), pero también se deben a su propia experiencia de sufrir la intolerancia como género y generación.

Otra pregunta que hicimos se refería a las motivaciones que llevan a los jóvenes a acercase a Dios. El 50% recurre a Él solo cuando tiene problemas (curiosamente también el joven ateo); un 35%, en todo momento; y un 15%, únicamente en momentos fuertes de alegría o de tristeza. La necesidad preferente de acercarse a Dios, en busca de la ayuda que pueda brindar en la vida presente e inmediata, también ha sido señalada por otras investigaciones (González, 1987; Marzal, 1988a y 1988b); pero diferenciándose, sí, de las motivaciones que Luengo (1993) recogiera entre los universitarios mexicanos, donde solo el 14% se acerca a Dios cuando se encuentra en dificultades. Quizás las respuestas de los jóvenes acollinos permitan afinar una pastoral que privilegie el afecto divino en su relación cotidiana y no solo en un momento extraordinario, pues se corre el riesgo de convertir el vínculo sagrado en un requerimiento preferentemente utilitario.

Habíamos señalado líneas arriba la preferencia de los jóvenes acollinos por comunicarse con Dios a través de la oración personalizada e informal. Es por esta razón que para ellos la práctica ritual formal y sacramental no tiene demasiada recurrencia, salvo que esté articulada a una práctica cultural relevante (un rito vital o festivo). De todos modos, la misa es una práctica frecuente si la comparamos con otras: el 30% de los jóvenes entrevistados (mujeres en su mayoría) va a misa los domingos y lo hace mayormente por convicción religiosa y una necesidad de comunicación sagrada; otro 35% va una o dos veces al mes e indica que sus obligaciones laborales son la principal causa de esta menor asistencia; en tanto que el 25% asiste a misa algunas veces al año y casi siempre por formar esta parte de algún contexto festivo, en tanto que el 10% restante no va por ser evangélico. Si bien el cumplimiento de esta norma religiosa ha ido cayendo en todo el mundo, como lo muestran otros estudios (Luengo, 1993), ello no significa un descenso en la religiosidad sino la disminución de la presión social o de la Iglesia católica sobre los creyentes (el colegio en Acolla aún exige que la mayoría de los adolescentes asistan los domingos a misa y recaben la firma del sacerdote o su docente).

Con respecto a la Eucaristía, esta práctica no es muy común entre los jóvenes. Un 15% suele comulgar aunque sea una vez al mes y lo hace (todas son damas) como alimento espiritual y para estar cerca de Dios; el 40% de los jóvenes comulga entre una y cuatro veces al año; el 35% solo lo hizo en su Primera Comunión y más por una exigencia social (escuela); y finalmente, el 10% no comulga por su práctica evangélica. Curiosamente, para el 30% de los jóvenes que comulgan, este

sacramento es percibido como un medio «para limpiar los pecados», lo que refleja una confusión con el sacramento de la penitencia. En cuanto a este último sacramento, parte de sus porcentajes de práctica por parte de los jóvenes son similares al sacramento eucarístico, lo que probablemente se deba a que ambos están unidos en la misma acción ritual del joven practicante. El 25% de los jóvenes se confiesa por lo menos una vez al mes, otro 45% lo hace una que otra vez al año y el 30% solo lo hizo para su Primera Comunión o no se ha confesado. Es interesante señalar que, de todos los que se confiesan (70%), el 30% de ellos confiesa todos sus pecados, otro 30% no confiesa todo por vergüenza y el 10% restante se acerca a confesarse pero sobre todo para pedir algún consejo y no tanto para arrepentirse de alguna falta cometida. Aquí debe señalarse que, no obstante reconocer que suelen pecar frecuentemente, no se acercan con igual frecuencia a la confesión institucional de un lado por sentir vergüenza y del otro porque prefieren hacerla directamente con Dios. Además y como vimos líneas arriba, durante la Semana Santa se generan espacios culturales de penitencia.

En lo que se refiere a ciertas valoraciones éticas que los jóvenes acollinos entrevistados tienen, estos por lo general son conscientes de lo que considera una acción correcta o incorrecta. Así, al preguntárseles si consideraban que determinadas acciones son correctas o no, se obtuvo el siguiente resultado:

	Sí	**No**	**No sabe**
Mentir para proteger a un amigo que roba	2	10	8
Abortar para que no se enteren	2	18	—
Tomar trago dentro del templo	—	20	—
Tomar trago acompañando a la procesión	—	16	4
Tener relaciones sexuales con la(el) enamorada(o)	6	11	3
Golpear gravemente a tu pareja por ser infiel	2	17	1
Matar a un ladrón que encuentres en tu casa	2	15	3
Ser católico y no ir a misa, pudiendo hacerlo	1	18	1
Sobornar para conseguir un beneficio	2	13	5
Acusar a una persona de algo que no ha hecho	—	18	2
Comprar cosas sabiendo que son robadas	—	17	3

Como podemos ver, tener relaciones sexuales prematrimoniales, encubrir una acción negativa o cometer un soborno para así beneficiarse, son acciones toleradas o percibidas como actos que no tienen mayor sanción personal o social. En las entrevistas, se señalaba el ámbito de lo personal de la relación sexual (en el caso de los varones, la mayoría no la veía como una falta) y hubo cierta incomodidad entre las mujeres. En cuanto al encubrimiento y al soborno, había una clara opinión comparativa con los personajes públicos («para lo que roban otros») o una necesaria funcionalidad social («tienes que romper [sobornar] para que no te hagan problemas»). Esto muestra lo permisible e impune que el sistema social es con respecto a estos actos. En lo que se refiere a acciones que impliquen un daño al cuerpo o a la vida, la mayoría las percibe como faltas graves, aunque las circunstancias les otorgan cierta relatividad. Este rechazo mayoritario probablemente se deba a la fuerte violencia e inseguridad vividas en la pasada década. Podemos, por lo demás, encontrar algunas coincidencias porcentuales entre las valoraciones morales de los universitarios mexicanos estudiados por Luengo (1993) y las de los jóvenes acollinos:

No se justifica	Acollinos	Mexicanos
Mentir	50%	65%
Sobornar	65%	74%
Comprar cosas robadas	85%	80%
Abortar	90%	75%
Matar a un ladrón que está robando en casa	75%	64%
Tener relaciones sexuales con la enamorada	55%	52%

Entre las restantes creencias relacionadas con el premio o el castigo ético, tenemos la creencia en el cielo y en el infierno. A diferencia de la aplastante mayoría de los jóvenes acollinos que creen en el cielo (95%) como premio ético, un porcentaje menor cree en el infierno (60%) como castigo ético, señalando el 40% restante (en su mayoría mujeres) que el castigo se sanciona en la tierra a través de las enfermedades, el sufrimiento o convirtiéndose en condenados[52]. Esta encuesta se acerca a lo señalado por Luengo (1993) para los estudiantes mexicanos, donde un 80% cree en el cielo y un 51% en el infierno, y es algo distinto del trabajo de Marzal (1988a)

[52] En la tradición popular, el «condenado» es un alma que pecó en vida cometiendo incesto o actuando egoístamente, que vaga por las noches lanzando alaridos de dolor por las torturas que los demonios le infligen y que está a la espera de algún incauto al que matar para redimir su castigo.

sobre la religiosidad campesina en el sur andino[53]. Con respecto al importante sector de jóvenes acollinos[54] que creen en el castigo intramundano (40%), esto nos mostraría una perspectiva religiosa que cree no solo en el poder de un Dios castigador, sino que podría además terminar legitimando una situación de injusticia social (pobreza, enfermedad, injusticia, accidentes), dándole así un cariz de castigo religioso a una situación de arbitrariedad humana o ineficacia estatal.

Para terminar, la mayoría de los jóvenes (los evangélicos inclusive) tiene una percepción positiva del sacerdote, a diferencia de los adultos, que lo perciben como un entrometido en sus costumbres. El sacerdote es visto como un intermediario o representante de Dios (35%), un intérprete de la palabra divina y un consejero (35%) o una persona ejemplar (25%), en tanto que solo un reducido 5% lo considera un aprovechador. Sin embargo, los jóvenes hacen algunas precisiones con respecto a sus principales funciones: si bien aceptan su papel protagónico en el ritual religioso, piensan que no debe cobrar dinero (80%) o muy poco (15%), señalando que debe trabajar como los demás. Si bien esta apreciación puede resultar injusta dado el enorme esfuerzo físico y emocional que el sacerdote hace para atender religiosamente a la feligresía del valle de Yanamarca, también parece exigirle un acercamiento social o laboral: «[...] debe enseñarnos también otras cosas —¿cómo cuáles?— no sé, organizar algún taller». Curiosamente, esta demanda mayoritaria contrasta con la percepción de los adultos, quienes circunscriben la labor del sacerdote a una función exclusivamente ritual: «[...] el cura manda dentro del templo, afuera no debe meterse».

A modo de conclusión

Por lo desarrollado en este ensayo, podemos concluir, en primer lugar, que hay una tendencia de los jóvenes a restringir cada vez más su comportamiento religioso a una práctica privada, asumiendo que la religión y la relación con Dios son un problema individual. Y si bien esto muestra que lo sagrado está dejando de ser el centro simbólico de la sociedad, no se puede hablar propiamente de un proceso secularizador, sino más bien de un cambio religioso en los jóvenes. En segundo lugar, podemos notar cierto eclecticismo religioso en sus creencias y prácticas religiosas, pues también confluyen de una u otra forma creencias y prácticas evangélicas, tales como la preferencia por una comunicación directa con Dios, un mayor reconocimiento de la Biblia como fuente sagrada y un creciente escepticismo

---

[53] Este es un promedio de los resultados obtenidos en Ayaviri (83% cree en el Cielo y 73%, en el Infierno), Sicuani (cerca del 65% cree en el cielo y 49% cree en el infierno) y Urcos (alrededor de 63% y 48%, respectivamente).

[54] Las creencias recogidas no tienen tanto arraigo como las que halló Marzal (1988b) entre los jóvenes de El Agustino (75%).

con respecto al poder intercesor de los santos. Una consecuencia positiva de lo anterior es que los jóvenes reflexionan más sobre su religión cultural y expresan una mayor tolerancia con respecto a las creencias de los demás, dada la pluralidad de universos simbólicos religiosos que se les presenta. En tercer lugar, tanto el clero católico como los pastores evangélicos deben tener una amplia visión de la fiesta religiosa, pues, como hemos visto, esta no se circunscribe a su función religiosa; además, en vez de alejarse o criticar las prácticas culturales, deben buscar en ella las formas en que se expresa la religiosidad juvenil y, a partir de estas, profundizar su adoctrinamiento. Una conclusión interesante es que, si bien los jóvenes son menos tradicionales en su práctica religiosa, sí manifiestan en cambio un renovado interés por lo religioso, así como un mayor respeto al clero y a los pastores que las generaciones precedentes. Creemos que esta situación debe servir para revisar la metodología pastoral; por ejemplo, el sistema preventivo que San Juan Bosco aplicaba con los jóvenes de Turín estaba fundado en el trato afable y paterno hacia ellos, así como en el respeto a su libertad —aunque sin renunciar a los valores cristianos—, y empleaba una catequesis basada en el ejemplo cotidiano. Quizás este sea un ejemplo creativo para una pastoral juvenil. Por último, la falta de sacerdotes en la Iglesia católica, para atender a la demanda pastoral de sus feligreses, quizás le permita a ella romper tradicionales adscripciones de género o revisar más detenidamente el celibato; creemos, en efecto, que la Iglesia debe discutir la posibilidad del sacerdocio femenino y el reingreso a la pastoral de los sacerdotes casados[55].

Son varios los aportes que el Concilio Vaticano II hizo al renacimiento católico en el siglo XX, pues rompió el verticalismo existente entre el clero y los laicos, favoreciendo así el diálogo y la complementariedad como miembros de la Iglesia; además, acercó al clero a una sociedad que demandaba cambios y exigió a todos una mayor consecuencia diaria para con el mensaje evangélico. Esperemos que esta propuesta evangelizadora, ampliada en Medellín (1968) y reconfirmada en Puebla (1979), no se deteriore; pues el silencio cómplice ante la injusticia, el verticalismo como discusión eclesial o el excesivo gusto por el ritual sin mayor predicamento, pueden facilitar un mayor escepticismo de los jóvenes con respecto al mensaje religioso o a la búsqueda de su «propia religión».

---

[55] Resulta sugerente una encuesta llevada a cabo entre la población de Lima, en la cual el 60% de los limeños apoya que las monjas oficien misa y un 55% aprueba el celibato sacerdotal («Los llamados de la fe», suplemento *Domingo* de *La República*, Lima, 11 de abril de 2004).

Bibliografía

Acquaviva, Sabino (1972). *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial.* Bilbao: Mensajero.

Amanecer (2004). *Manual Estadístico – 2003. Investigación socio-religiosa. Iglesia Evangélica* (Área de Investigación Amanecer-Perú). Lima: Nuevo Rumbo.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe Final*. Lima: Corporación Gráfica Navarrete.

Cortázar, Juan Carlos (1987). *Secularización, cambio y continuidad en el catolicismo peruano*. Lima: Fondo Editorial PUCP, Instituto Bartolomé de las Casas.

Cox, Harvey (1985). *La religión en la ciudad secular*. Santander: Sal Terrae.

Datum Internacional (2000). La Encuesta del Milenio: religión (suplemento). Lima: El Comercio.

Fierro, Rodolfo (1960). *Biografía y escritos de San Juan Bosco*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Foster, George (1962). *Cultura y conquista. La herencia española en América*. México: Universidad Veracruzana.

Fundación Machado (1997). Fiesta y cultura: la Semana Santa de Andalucía. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía 23*.

González, José Luis (1987). *La religión popular en el Perú. Informe y diagnóstico*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) (1995). *IX Censo Nacional de Población y IV de Vivienda – 1993. Resultados Definitivos* (provincia de Junín). Lima: INEI.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) (1996). *III Censo Nacional Agropecuario – 1994. Resultados Definitivos* (departamento de Junín). Lima: INEI.

Klaiber, Jeffrey (1988). *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Luengo, Enrique (1993). *La religión y los jóvenes en México: ¿el desgaste de una relación*? México: Universidad Iberoamericana.

Marzal, Manuel (1988a). *Estudios sobre religión campesina* (segunda edición). Lima: Fondo Editorial PUCP, CONCYTEC.

Marzal, Manuel (1988b). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Ortega, Moisés (1993). *El primer colegio comunal del Perú «Inca Garcilaso». Informes para el Pueblo y para el Tiempo*. Acolla: Gráfica Huancayo.

Ráez, Manuel (2001a). «La Semana Santa en Acolla. Instituciones celebrantes e identidad social». Tesis para obtener la licenciatura en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Ráez, Manuel (2001b). Géneros representados. Construcción y expresión de los géneros a través de las dramatizaciones campesinas de Semana Santa en Yanamarca, Junín. En Gisela Cánepa (ed.), *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes* (pp. 281-308). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Turner, Víctor (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Vargas Ugarte, Rubén (1951-1954). *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: Tipografía Peruana.

LOS MÉTODOS DE LEGITIMACIÓN DE UN MESÍAS

Juan M. Ossio
Pontificia Universidad Católica del Perú

Con Manuel Marzal compartimos el interés por muchos temas, pero uno al cual le dedicamos algunas reflexiones, que espero plasmar en un libro futuro, es el de las peculiaridades que encierra la organización religiosa denominada Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal. En esta oportunidad, me ocuparé de algunos recursos que utilizan los miembros de esta organización para legitimar el papel mesiánico que su líder asume.

La naturaleza mesiánica de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal

La Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal es, para nosotros, un movimiento mesiánico porque reúne las siguientes características:

1. Creen en la inminencia de un fin del mundo que está por llegar y cuyos signos comienzan a manifestarse.
2. No obstante, también se cree que la salvación es posible gracias a la mediación de un personaje divino, que es portador de los recursos para la superación de aquella amenaza.
3. Finalmente, a través de la mediación de este personaje se espera acceder a un nuevo orden que, como veremos, oscila entre la imagen de un mundo angelical y uno semejante a un imperio incaico idealizado.

Si bien es cierto que el lenguaje de este mesianismo reproduce el discurso bíblico y sigue el derrotero de otras organizaciones no-católicas, como los adventistas, sería muy superficial explicarlo tan solo como una derivación de la escatología judeo-cristiana. La Asociación Israelita no es, pues, una mera religión importada como lo son los mormones, los adventistas, los pentecostales y otras organizaciones denominacionales. Se trata de una creación auténticamente peruana. Más aún, se trata de una creación de migrantes andinos que gracias al poder de la escritura han tenido la oportunidad de acceder directamente a la Biblia y leer en ella lo que una larga tradición mesiánica,

reavivada por las transformaciones en que han estado sumidos, les dictaba. Que existen las condiciones para esta lectura apriorística, en donde los textos bíblicos son ordenados como las constelaciones de estrellas que, según las culturas, asumen distintas formas, es lo que se desprende del tipo de hermenéutica que aplican a los textos sagrados. Esta consiste en la selección de versículos. Como bien señala Kenneth Scott (1984, p. 35): «El único método correcto de lectura bíblica, defendido por ellos, es el de elegir textos sueltos que prueban determinadas creencias. Leer párrafos completos lo consideran una práctica equivocada. La base "bíblica" de su método es Isaías 28: 10: "[…] mandamiento tras mandamiento, mandato sobre mandato, renglón tras renglón, línea sobre línea, un poquito allí, otro poquito allá"».

De acuerdo a esta metodología, todos los pasajes de la Biblia tienen el mismo valor y pueden ser extrapolados fuera de sus respectivos contextos para refrendar una afirmación. En caso de duda, la última palabra la tiene el líder del movimiento pues, como veremos, por su condición divina ha sido dotado por Dios con el atributo de ser el auténtico intérprete de las Sagradas Escrituras. Esto no significa, sin embargo, que como tal sus interpretaciones sean inmutables. Como bien lo ha notado Scott (1984, p. 49), la doctrina israelita no es estática aunque las modificaciones que se añaden son más para enriquecer su estructura que para alterarla. En realidad no podría ser de otra manera, pues esta no ha sido sistematizada en su totalidad en ningún compendio escrito. Lo más con que contamos al respecto son algunos textos breves donde el líder del movimiento da a conocer la revelación que le concedió la Santísima Trinidad, su opinión sobre algunos temas como la pena de muerte, una codificación de los Diez Mandamientos y los artículos que aparecen en las revistas *Lucero de la Mañana* y *Gobierno*.

Dado que la mayor parte de los israelitas apenas si sabe leer y escribir y, en consecuencia, carecen de los conocimientos necesarios para hacer una exégesis de las Sagradas Escrituras que tenga en cuenta el contexto histórico, la metodología que usan les resulta bastante adecuada. Además, ella permite encontrar todo tipo de correspondencias, lo que hace posible no solamente el conferir legitimidad a la doctrina sino también a sus ejercicios proféticos. Para un israelita, todo lo que acontece y acontecerá en el mundo está consignado en la Biblia. Ella es un instrumento vivo de comunicación entre Dios y los hombres, que no solo pauta el comportamiento sino que también predice los acontecimientos. Si se tiene algún problema, basta con abrir la Biblia al azar para encontrar la solución a través de un párrafo. Todo puede ser acomodado a nuestra realidad presente, al punto de sacrificarse el significado original de muchos términos. A sus ojos, la palabra *Pérgamo* deviene en «Perú», *Jerusalén* en «Jeru» = *Perú* y *Salem* = «Pueblo», y *Abib* en «abril». La palabra *Israel*, a su vez, es interpretada como «Él es Dios», bajo una curiosa deducción etimológica. Según me contó un miembro de la congregación, amigo de este tipo de análisis, *is* viene del

inglés y significa «es»; *Ra*, del egipcio y se traduce como «Dios»; y *el* del español, siendo equivalente al pronombre de la tercera persona singular. A continuación daremos un ejemplo detallado del estilo exegético israelita, en relación a una argumentación desarrollada por el líder del movimiento para probar su condición de mesías.

El Hijo del Hombre

a) Legitimización autobiográfica

De niño tuvo un carácter retraído y fue objeto de las burlas de sus contemporáneos. Sufrió, pues, mucho a consecuencia de las molestias que le causaban otros jóvenes. Su madre, para defenderlo, los increpaba anunciándoles premonitoriamente, cuando tenía alrededor de ocho o nueve años, que él sería Profeta. En aquel entonces, también sitúa algunas experiencias místicas tales como haber presenciado el fulgor de Chasca —la estrella matutina— en su habitación y haber manifestado su convicción acerca de la existencia de Dios: «[…] yo era de 9 años —nos dice—, entonces sabía muy bien que Dios existía. Y para ello, en mi casa, en la casa de mi abuelito, tenía un santo, y luego, al santo no respetaba […]».

Un domingo, estando aprendiendo a nadar en el río con tres amigos, se salvó de morir ahogado gracias a un milagro. De los tres, él era el que estaba más adelantado en el aprendizaje, no obstante lo cual el más atrasado logró cruzar el río hasta la banda opuesta. Para él, esta hazaña de su amigo fue un desafío a su amor propio. No queriendo ser menos, se lanzó al agua:

> Era la una de la tarde. Ya el viento estaba corriendo. Entonces en lo mejor que estaba cortando la correntada en el centro viene un viento fuerte que levanta una ola y me pega en la boca haciéndome tragar agua. Entonces ahí sí que me hundí y cuando ya me hundí, bueno, ya no podía flotar para arriba. Entonces en vista de que no podía pensé en mi corazón: mejor es que me voy a hundir hasta el piso, la tierra, y luego de allí, con la viada de mis pies voy a tratar de flotar. Ya no pues. Ya no podía flotar porque el agua me enredó totalmente... no ves que yo estaba de barriga, sentado, volteado, de costado, ya el río me estaba llevando. Ya no podía voltearme. Más o menos un poco empozado era ese río, más o menos como quinientos metros... Ya en vista de que no podía flotar comencé a llorar. Decía: «Ay Dios mío, así sería mi suerte para morir en estos ríos ahogado». Ya no veré a mi mamá, a mi padre ya no los veré. Y el río me está llevando. Y entonces más o menos que faltando cincuenta metros para la caída de una catarata (había una catarata), en lo que estoy yendo llorando en mi corazón, viene un pescado de abajo, por lo menos de una brazada de largo, así culebreando y entonces se mete bajo de mis piernas. Pero antes... escuché tres voces que me llamaban. Decían: Ezequiel, ¡anda!, Ezequiel, ¡anda!, Ezequiel, ¡anda! Entonces calmó y al poco después viene el pescado y se mete bajo de mis piernas (y todavía me raspó las escamas y el cuerpo del pescado era bien heladito). Entonces hasta allí recuerdo. De allí para adelante ya no.

> Moriría pues. Ya no sentí nada, ya no sé nada. Entonces para darme cuenta, un cuarto de hora después pasaría. No sé qué tiempo pasaría, pero yo me encontré sentado al flote [sic] del agua... Cuando me doy cuenta había estado botando agua. Botaría pues bastante cuando ya estaba volviendo a mis cinco sentidos. En eso ya después que me he dado cuenta muy bien y ya me encontré en mis cinco sentidos... el pescado estaba allí. Estaba montado en el pescado. Y yo, en la cintura estaba el agua. Y entonces, para darme cuenta, también el agua no me movía ni para atrás ni para adelante. Allí nomás tranquilo. Todavía yo he mirado para arriba tranquilo. Mis compañeros ¡uy! lejos, y bueno, y como quien dice que ya está bueno, entonces una coleteada dio y ¡pum! me botó a donde iba a salir. Entonces ya otra vez me profundicé en el agua hasta el pecho y ya saltando, saltando, salí. Y así me libró el pescado. Entonces entiendo que esto era la obra de Dios.

Su aprendizaje de la Biblia no está exento de estas consideraciones místicas. Así nos dice:

> Y para esto ya había guardado dos sábados, eran ocho días. A los domingos, nueve días, a los diez días, el lunes en adelante, precisamente, comenzó… a mostrarme en sueños lo que nunca jamás he soñado. En mis sueños me hablaba… me hacía ver, me hablaba, me indicaba… ya en revelación… ya en visiones… Yo me compré un cuaderno rayado y ahí anotaba todas las cosas que veía y lo que me hablaba. Bueno, me quedé asombrado desde ese momento… Por fin, un día sucede que ya entendí las cosas ya. Dios me estaba guiando… Pero yo era perezoso siempre y no podía, ¿por qué? Claro no entendía muy bien y caí enfermo con cólico. Ni los médicos me pudieron sanar, ni caseros, curiosos, ninguno me han sanado… Ya era de mañana. Ya no podía moverme. Estaba tranquilito nomás con el dolor sufriendo… Había orado dos veces… pero el cuerpo estaba muriéndose ya. Entonces nada más me quedaba recomendarle a la madre de mis hijos y para esto ya tenía 3 hijos: «mira hija, nunca te apartes de la religión ni permitas sacar la religión a los hijos. Permanezca firmemente. Es muy bueno. Y, ahora, si más tarde te faltaría algo yo sé muy bien que si tú sigues firmemente en todo, cooperando siempre, en todo que se requiera a la hora de las actividades espirituales. Si eres bien acomedida y activa, y si en caso te faltara, los hermanos te ayudarán a educar a los hijos». «Pero, ¿por qué me dices? Bueno, eso ofendes con tus recomendaciones»; me dice. «Mira hija. Tal vez ya no te voy a acompañar muchas horas. Veo que te voy a dejar, parece». ¡Uy!, comenzó a gritos a llorar. Entonces, bueno, ya tuve que callarme. «El único que te recomiendo es que no te apartes de la religión, ni apartes a los hijos. Nada más». Entonces, en eso, yo como en última vez, pedí al Señor: «Si Dios permitiría darme vida que me dé… Yo te serviré. Y si tú me das paz, gracias te doy. Conforme a tu palabra el que muere en ti es para ti, Señor. Ahora espero tú Voluntad. Si tú permites darme vida, gracias te doy, y si me das paz, te doy gracias Señor. El único, encomiendo mis caminos a tus manos cuando llegare el día y la hora de su resurrección, acuérdate Señor»; terminé. Y luego, en lo que termino la oración, ¡pum! una cegada de ojos vi. Entonces estaba más despierto que dormido. De repente siento los pasos que

suben… cuando llega arriba a donde yo estaba durmiendo. Y para darme cuenta era un anciano de cabellera blanca, barba blanca y daba gusto. Se llega y me dice: «Ezequiel, ¿por qué no sales a los pueblos?, ¿por qué no hablas? Sal al pueblo, habla. ¿Hasta cuándo? Sal a los pueblos, habla. Allí te esperan». En esa palabra… componiendo los labios para darme vuelta (vi) que no había nadie. Entonces me di cuenta que era el Señor. Entonces dije: «Gracias te doy Señor. Solamente te ruego Señor. Si tú permites darme paz, darme vida, te doy gracias, yo te serviré. Ahora, Señor, solamente dame conocimiento. Entendimiento sobre tus negocios. Yo te serviré aunque no soy digno»; prometí. En eso de repente, como quién en el cuerpo de uno, en la barriga, esta una aguja de arriero, un alambre y alguien lo agarrara el alambre así y ¡pam!, lo sacara, así me jaló, me sacó. ¡Ay!, cansado me tiré a la cama. Me quedé dormido hasta las tres y media de la tarde.

Cuando desperté… comencé a meditar… «entonces quiere Dios que vaya a hablar sobre el negocio de Dios». Bueno, entonces me propuse irme a Chanchamayo… por primera vez… (Seguí además) las recomendaciones de los hermanos de… Picoy… (que me decían que habían bastantes adventistas en aquel lugar)… Llegas a tal sitio y ahí está la Iglesia grande, en Río Seco.

Desde ese momento que salí, comencé a congregar ya. Predicar, predicar, predicar; hasta que formé. Entonces, para esto tenía 90 almas ya. Y después… seguí congregando grupos de una parte, otra parte… 9 [a la pregunta de si esta actividad la desempeña como adventista, el hermano Ezequiel responde que como israelita]. Hasta esos días la guía del Señor era ya más patente… como que estuviera conversando con usted; Así venía. Entonces para esto me aclaró las cosas que hasta esos momentos recién me estaba aclarando de que en mí estaba la responsabilidad. Me dijo así. Entonces en vista de esta sorpresa dije: «Señor, ¡no entiendo!». «Entiende», me dice, «Ezequiel». Para esto me he pasado en revelaciones, en visiones, ya más patente, ya me mostraba ya… hasta que por fin un día preocupado iba del trabajo a la casa… el día viernes. En eso que estoy subiendo… estoy pensando pues ¿cómo será esto? ¿cómo será? En mis sueños todo lo que me hablaba me acordaba, estoy pensando, analizando todas las indicaciones. Bueno, y como un padre porque me hizo revelaciones como esa. En mi revelación dice yo tenía un padre, pero día sábado nomás me visitaba. Y luego después que me visitaba… me dijo: «Yo te voy a poner al colegio». «Gracias papá»; yo decía… «Y tal día, y tales horas te aproximas a la central, para inscribir». «Gracias padre»; decía. Y, para esto, en otra revelación llegaba a esa misma casa y entonces yo iba, me presentaba ya, en mi revelación y entonces yo que estoy esperando en el portón, llegaba mi padre y me decía: «¿Cómo estás hijo?». Entonces yo generalmente ya me ponía de pie y decía: «Buenos días padre». «Buenos días, hijo, ¿cómo estás?». Abrió la puerta y me dijo entra para adentro. Entonces, Él era mi padre y Él mismo era mi profesor. Entonces ahí me matriculó y enseguida ya comencé a estudiar, y bueno, en fin ya habían alumnos bastantes, de toda talla… al último ya me instruye, pues: «Así se ora, así se ora, así»; me indica todo, me enseña. Y luego, después, para esto dice

que en mi revelación yo ya estaba congregando bastante. Entonces, dice, yo tenía que estar primerito. Una hora antes para esperar a todos los clientes. Entonces primeramente yo llegaba al templo y oraba y, luego, orando pedía [a] Dios ayuda. Y después esperaba estudiando a la Biblia… De repente llegaban ya los clientes. Entonces en esa forma me estaba educando. Y así hasta que tanto y tanto, un día preocupado me acosté… con mis lágrimas rogando a Dios: «Ya que Señor me haces entender hazme conocer tus caminos, yo te serviré y te haré su voluntad». Amanecí. Para esto… ya había entrado como mayoral de un propietario y estaba como cuadra y media rozando… Estaba un poquito resfriadito… Pensando pues en mis revelaciones estaba descansando después de tumbar el árbol… Eso quiere decir que el Señor quiere que yo predique. Y acordando de las palabras que me dijo: habla a los pueblos, ¡habla! [reflexiona] que tengo que predicar, no hay otra cosa… Estaba pensando así y como yo, como dejadez me había entrado en este caso y la barbita estaba grandecito, y la cabellera sí, todavía hacía cortar, también estaba grandecito ya. Entonces se me vino pensamiento que (este día era lunes)… miércoles voy a bajar en la tarde (y tenía tienda mi patrón), entonces voy a comprar un gillette que cuesta cinco reales y viernes a las 11 salgo, me afeito y me voy a Río Seco para pasar el sábado con los hermanos; pensé. Y pensando esto y no me dejaba el pensamiento y había otro árbol ya para comenzar a cortar… El pensamiento siempre atacaba con más profundo. Sí, lo voy a hacer… decidido ya a cortar la barba que está creciendo… En eso voz de arriba viene y me dice: «Ezequiel, si tú piensas dañar tu barba, ¿cómo podrías ser mi discípulo?». No lo pude creer. Como que un hombre me está hablando escuché la voz por primera vez. Entonces se me quebró el corazón totalmente y no sabía si estaba en la tierra o estaba en el aire en ese momento. Me postré, y lo único que me quedaba es prometer a Dios: «Te doy gracias, no soy digno en esta hora de postrarme delante de ti Señor por esta bondad que haces oír a mis oídos tu voz. El único te ruego, Señor, de hoy en adelante hazme entender, dame sabiduría, inteligencia; yo te serviré aunque sea desnudo, descalzo […]». Desde ese momento la voz no me deja hasta ahorita. En cualquier momento. Pero solamente la persona escucha. No pueden escuchar muchos. Y ya no me deja. Cualquier cosa que hay, cualquier cosa que va a haber, para que haiga, aún tiempo puede demorar todo, ya me anuncia.

De allí en adelante, nos narra el profeta, las llamadas de Dios se hicieron más persistentes. Su voz la escuchaba a todo momento. En algunas ocasiones hasta tres veces durante la noche y su sueño era apacible. No bien escuchaba que lo llamaba «¡Ezequiel!», él respondía inmediatamente: «¡Señor!»; se vestía, prendía la luz y estudiaba una o media hora:

[…] y todas las indicaciones me indicaba de frente a la escritura, en cada escritura, lee tal capítulo, tal texto, tal libro, y entonces, bueno, yo, así me educó. Y en seguida, después de un tiempo, sucede en que me dice: ¡ahora sí vamos!… Pero yo no sabía adónde iba a ir… La voz me dice: ¡vamos ya! Entonces yo me levanté y para eso en mi delante aparece un como en forma de una tarima, un entablado. Entonces,

yo como quien alguien me ha ordenado, subí al tablero. Me paré en el centro y de un momento a otro el tablero ¡russs! se fue arriba con una velocidad pero formidable. Entonces llegó arriba. Estaba ahí el planeta. Llego, el tablero… tres quimbales [sic] da y casi me caigo. Bueno, me contuve. Bajé del tablero y mi curiosidad me llevó a mirar, a ver, ahora que estoy en otro planeta. ¿Qué cosa habrá para abajo?… Como si esta mesa fuera el planeta… miro para abajo. ¡Uyyy! ¿Dónde será pues el fin? ¡Oscuro abajo! Retrocedí. Ando un poco más allá y era una ciudad. Una ciudad inmensa que la vista no alcanza. Las veredas son de puro metal, metal blanco y como vidrio las paredes, blanco. Todo es como vidrio, metal. Pero no hay gente, ni uno, silencio. Y blanco la ciudad… las veredas también como vidrio. Todavía sonaba. El centro de la calle empedrado con diferentes colores de metales, redondos. Esta calle era larga. Sigo por la vereda de arriba. Ya al canto de la ciudad miro para atrás. ¡Uyy!, era una ciudad grande que la vista no alcanzaba. Sigo caminando y llegué a una pista que era ya ancho y en los cantos eran jardines, ¡lindos jardines! Sigo caminando, entonces dentro a un portón de fierro. Ahí era un pueblo y una sola entrada tenía y un poquito abierta estaba. Yo lo empujé y entré y sale un negro. Un zambo sale y solamente los dientes y ojos blanqueaban. Entonces me dice: «¿A dónde piensas entrar?». «Debo pasar adentro» [respondo]. «¡Tú no puedes pasar!»; me dice. «Sí, puedo pasar». «¡No puedes pasar!». ¡Trunnn!, cerró la puerta. «Mira», le digo, «yo debo pasar. El Padre que está ahí en los cielos permite que pase». Y blanqueando los ojos me mira. Y, en lo que me está mirando, entro pues. Se abre la puerta y entro. En fin, era un pueblo grandecito y, más allá, ahí estaba un lago de fuego. ¡Un lago de fuego de azufre! Así como igualito al mar, así se juntaba… se formaba una ola grande, más o menos como de 300 metros de altura. Entonces, ahí arriba, hasta ese plano de la cumbre de la ola, ahí subía una escalera así… como plataforma de palo mayor de barco. Igualito así a plataforma había… Esos negritos, ¿quiénes eran? ¡El diablo!… Y toda la gente que muere sube allá. El diablo los lleva arriba y de arriba los avienta para abajo, lo bota al fuego. Y en el fuego he visto gente… bastante ¡cómo hormiga! Otros están sentados, de costado, derecho, izquierdo, de barriga, de espalda, de costado, de cabeza, en fin. Y clamando: «¡Tengo sed!», decían otros. Otros maldecían a sus padres y otros maldecían hasta a Dios. Y otro maldecía la hora que había nacido… Otros no hablaban malas palabras sino que decían así: «¡Auxilio!, tengo sed, alcáncenme agüita, ¡tengo sed! Agüita», pedían. Ahí está caliente, pues. Entonces más acá al nivel… vi al Padre. Estaba sentado… con la vista hacia mí. Y entonces… cuando clamaba esa gente… cambió al otro lado. No quiso escuchar. Y eso está en la Biblia. Esas experiencias experimenté y luego me salí. Otra vez regresé y luego regresando buscaba el camino pues dice alguien me llamaba a mí… Había perdido el camino… y por haber perdido el camino… me pasé de frente y fui a dar, digamos, al lago de fuego, al infierno. Y conocí al adversario. Conocí a todos. Conocí el lago; bueno, en fin, a Dios lo he visto bien claro. Entonces regresé. Regresando, ahora esas flores que estaban en el canto, también tiene significado. Regresando entonces buscaba el camino donde yo debía ir… Pero apenitas se notaba el caminito. Entonces agarré ese caminito. Bueno este debe ser, seguí. Entonces

> en ese caso yo estaba en el primer planeta… Ahí se me presentó la escalera y comencé a subir al segundo planeta… El segundo planeta era oscuro… no hay nada […].

Luego, prosiguió al tercer planeta que, a diferencia del anterior, sí está iluminado y tiene seres vivientes:

> Este planeta es el de los seres vivientes, de todos los ángeles. Dios no está allí. No tiene paradero. Está en todo lugar andando. Pero sí tiene como oficina. Se llama Monte Sión. Esta más arriba del tercer cielo, como a mil kilómetros de altura. Ahí está el trono de Dios. Ahí dentra solamente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo a hacer sus planes. Ni los ángeles conocen aquel lugar.

Una vez en este cielo, es recibido por las Tres Personas de la Santísima Trinidad, que estaban sentadas en una mesa frente a otra que tenía veinticuatro sillas (reservadas para los veinticuatro ancianos). El recinto donde estaban ubicados era grande. Tenía como 100 m^2. A un extremo estaban las mesas de la Trinidad y las veinticuatro sillas y al otro extremo, detrás de esta última, una pizarra. Al ingresar, el Padre le dice: «¡Ezequiel, ya llegaste, solo te esperábamos a ti para comenzar la obra!». Él responde: «¡Ya llegué!». A continuación, esta misma persona de la Trinidad se dirige a la pizarra y le escribe los Diez Mandamientos. Estos son copiados por el profeta en una cartulina con el propósito de cumplir la orden, impartida en aquel momento, de ir y adoctrinar a la humanidad. Finalmente se le hace tener una visión de su futuro, en que aparece rodeado de una turba que le dice:

> […] «si verdaderamente eres profeta de Dios, ¡que sea crucificado!» «¡Sí!», aprobaban todos. Entonces un poquito mi cuerpo tembló. Comencé a orar: «Señor dame fuerzas, energía para resistir las cosas que han de venir. El pasar esta copa no es mía, Señor. Es Tuya…». De repente, en un mirar de ojo, noche me hice y enseguida para darme cuenta ya estaba crucificado… la gente me estaba jalando de los pies. De la cruz me querían sacar y no podían sacarme. [Su crucifixión fue con clavos, «igualito como el Señor», dice.] Entonces en eso, de repente, un hermano que conozco se allegó. Pero en esa fecha no conocía todavía [a] ese hermano. Cuando se convirtió ya llegué a conocerlo. Se presentó ese hermano, se abrazó de mis pieces, y entonces me dice: «No me dejes, señor. No me dejes». Entonces, esta mano se desprende del clavo y a la cabeza del hermano… después de un rato ya otra vez la mano se fue, quedó conforme. En eso, en un mirar de ojo, noche se hizo, como una película. Enseguida, para darme cuenta ya estaba en tierra, ya libre. Entonces comencé a hablar y luego la gente probaba y era cierto él. Me postré y comencé a clamar agradeciendo a Dios. Y en eso que me postré yo, toda esa gente que gritaban contra uno se humillaron y se postraron junto conmigo. Tiene un significado grande, que realmente de hoy en adelante doblarán las rodillas delante de Dios.

A este suceso él lo llama «el acontecimiento del refrigerio de la presencia del Señor», y lo describe de la siguiente manera:

> […] recayéndome sobre mí la lluvia temprana y la tardía: Deuteronomio 11: 14. Santiago 5: 7; y habiendo realizado la revelación de Jesucristo el Señor nuestro en mí e digo la verdad y no miento: Mateo 11: 27. Apocalipsis 1: 1. y habiendo entendido el significado de este Misterio Divino, después por la guía del Espíritu Santo, fui conducido al lugar denominado Palomar Sanchirio (Chanchamayo), en el año 1956; allí donde me tuvo instruyéndome de día y de noche sin cesar: Isaías 28: 26, donde se realizó que por primera vez fui arrebatado en espíritu hasta el tercer cielo: Segundo Corintios 12: 3, 4; donde conocí al Padre Celestial, y al Hijo y al Espíritu Santo e quien habló conmigo y díjome: «Ezequiel, ¿ya llegaste?»; entonces dije «ya llegué Señor». Díjome por segunda vez «solamente te esperábamos a ti para comenzar la obra», y luego levantóse el Padre Celestial dirigiéndose hacia una pizarra, y escribió los «Diez Mandamientos, las Diez palabras del pacto: Deuteronomio 4: 13. Éxodo 34: 28. Segundo Corintios 3: 3. Díjome por tercera vez «Escribe en la cartulina el traslado de los Diez Mandamientos y la Ley conforme que está escrito en la pizarra: Deuteronomio 17:18, sin añadir a las palabras que os mando, ni disminuiréis de ella, Deuteronomio 4: 2, Apocalipsis 22: 18, 19»; contestando, dije: «escribiré, Señor». Luego tomé la cartulina, un lapicero y escribí los «Diez Mandamientos, las Diez Palabras de la Alianza, las Palabras del Pacto», conforme que estaba escrito en la Pizarra en el momento que terminé de escribir, díjome, el que hablaba conmigo: «Traedme». Luego presenté al Espíritu Santo y él aprobó, y dijo que era bueno. Y después me ordenó diciendo: «Id y Doctrinad: Mateo 28: 19, 20, y Predicad el Evangelio de Arrepentimiento: Marcos 16: 15, Lucas 24: 47 —y díjome—; donde fueres dirás, esta es la Ley, que viendo no habéis visto, oyendo no habéis entendido de corazón: Mateo 13: 14, 15, Juan 12: 40.
>
> Desde entonces el impulso del Espíritu Santo me obliga declarar el título de la más Rigurosa Secta de Nuestro Renuevo Pacto Universal: Isaías 44:5, Romanos 9: 4, Mateo 26: 28, Jeremías 31: 33, Hebreos 10: 16.

Sobre la recepción de los Mandamientos de Dios, existen diferentes versiones que se complementan unas a otras y que permiten extrapolar algunas notas recurrentes. Un informe epistolar que tiene el valor de ser anterior a esta publicación, proporcionado por un ex israelita al estudioso de religiones comparadas Kenneth Scott, el 30 de enero de 1980, nos presenta al hermano Ezequiel trabajando una chacra cuando súbitamente escucha una voz del cielo que le llama y le dice:

> «Usted es el que escribió el libro de Ezequiel», a lo que respondió… «Yo no he escrito porque soy Ezequiel de este tiempo». La voz de arriba vino otra vez a hablarle, diciendo: «Usted ha visto el nacimiento de Jesús, quien nació de una virgen en Belén de Judea». Ezequiel respondió: «Yo no he visto eso, pero sé que él vino y nació de una virgen». La voz de arriba respondió: «Usted va a ser igual que Jesús». En ese mismo momento —prosigue la versión— Ezequiel cayó como en un sueño y fue ungido por un ángel, quien vino desde el cielo con un cáliz, y Ezequiel vio que se derramaba del cáliz algo que parecía un líquido blanco.

> Con esto lo ungió el ángel. Por medio de la unción vio salir del ángel un vapor negro, de nieve. Porque había caído sobre la tierra, y el ángel le dijo: «Levántate, Hijo de Hombre». Él se levantó y cuando levantó las manos recibió poder y fue llevado al tercer cielo. Habiendo pasado el primer y el segundo cielo, donde había oscuridad, llegó al tercer cielo, donde los ángeles estaban adorando a Dios. Allí Ezequiel recibió los Mandamientos y comió las Diez Palabras que estaban escritas en un rollo, con la advertencia de que no debía añadir ni disminuir de ellas, y que eran para llevarlas a todas las naciones, lenguas y tribus, a fin de hacerlas despertar.
>
> No había nada escrito sobre el papel. Pero toda la Biblia, los Mandamientos, él se los había memorizado, tal como dice Ezequiel 3: 1-6.
>
> Después de esto, un relámpago vino del cielo, con una voz que dijo: «Hijo de Hombre, usted no está solo, porque su hermano Jacob ha sido levantado para tener el don de lenguas y de fortaleza». Ezequiel nunca había tratado a este hombre, pero en la primera fiesta que se celebró… Jacob se presentó a sí mismo, junto con sus seguidores y se declaró igual a Ezequiel. Ambos predicaron con poder a toda la gente […] (Scott, 1984, pp. 23, 24).

b) Legitimación bíblica

Luego de dos años de interacción frecuente, el 3 de abril de 1988, disfrutando de un delicioso almuerzo en el local de Cieneguilla al cual, junto con otros comensales, habíamos sido invitados por el Hermano Ezequiel Ataucusi, nuestro anfitrión nos hizo una revelación. Si bien lo que nos contó lo había dejado traslucir en otras oportunidades, nunca lo había desarrollado del modo que lo hizo en esta oportunidad. Por primera vez, desde que inicié mi amistad con él, de manera explícita y sustentada en una sucesión de citas bíblicas, hilvanadas en una secuencia aparentemente muy lógica, aseveró contundentemente que él era el Hijo del Hombre, la nueva encarnación del Espíritu Santo que había sido enviado por Dios para traer la salvación a la humanidad. El motivo de tan sorprendente exposición fue aclarar las dudas de uno de los comensales sobre las diferencias entre los evangelistas y los israelitas. En vista de que su argumentación es un compendio de la doctrina central que nutre al movimiento israelita y que se trata de una magnífica muestra de la lógica con que unen diversos textos bíblicos, me permito citar casi el íntegro de su larga disquisición, que duró aproximadamente tres horas.

La primera cita bíblica que selecciona para dar respuesta al invitado es, luego de una rectificación, Mateo 17: 9, que dice lo siguiente: «Y como descendieron del monte, les mandó Jesús, diciendo: "No digáis a nadie la visión, hasta que el Hijo del hombre resucite de los muertos"».

Sobre esta cita, que es leída por un hermano israelita, el Profeta destaca, mientras se va leyendo, que es Jesús el que habla, y luego, una vez concluida, aclara que

«“de los muertos” quiere decir humano. Humano es muerto andando por falta de espíritu de Dios».

Insistiendo en su duda el invitado, el Hermano Ezequiel solicita que se lea Romanos 6: 6: «Sabiendo esto, que nuestro viejo hombre juntamente fue crucificado con él, para que el cuerpo del pecado sea deshecho, a fin de que no sirvamos más al pecado». Y a continuación, comenta:

> Viejo Hombre está ahora. Como si estuviera hablando ahorita. Les puedo aclarar leyendo a Isaías 9: 15: «El viejo y venerable de rostro es la cabeza: el profeta que enseña mentira, este es cola». Entonces más allá se dice que la cabeza es Cristo. Entonces él mismo es Cristo. Él es el Rey y tiene 144 000 nombres. 144 000 nombres tiene Dios. Asimismo tiene el escogido de Dios. Uyyy, si yo le contara todos los nombres. Por eso hay muchos que se chanchan y no entienden. Bueno, estamos aclarando el «viejo hombre» pero vamos, ahora repítame 6 Romanos… Ahora le voy a aclarar esto: ¿con quién fue juntamente crucificado el viejo hombre? Pero para esto la instalación de Cristo está en otra parte como número uno: instalación de la creación de Cristo. Esto está en Gálatas 3: 17: «Esto pues digo: Que el contrato confirmado de Dios para con Cristo, la ley que fue hecha cuatrocientos treinta años después, no lo abroga, para invalidar la promesa».
>
> […]
>
> Ahora esto pasó sabe cuándo. La Ley fue anulada el año 321, 7 de Marzo. Y ahora 430 después. Por ahí nomás fue. Entonces ahora dice Cristo que Dios prometió. Ha hecho un contrato con Cristo para haber Bien. Cuatrocientos treinta años después. Y esto no abroga. Quiere decir que esto no puede abrogarse porque la promesa de Dios es firme. Entonces ahí está la instalación de Cristo. Ahora ese pacto cómo se confirma […].
>
> El invitado lo interrumpe insistiendo en la aclaración que le ha pedido. El Profeta responde que volverá a ese tema. Que le haga recordar. Pero que para llegar a ese punto tiene que explicarle cómo es la creación, para saber con quién está el viejo hombre, con quién fue crucificado.
>
> Entonces la creación de Cristo es así. Que Dios creó a Cristo. Prometió. Que ha hecho un pacto sempiterno. Pero cómo consiste el pacto en este caso. Entonces la Escritura dice que antiguamente cuando María estaba desposada con José, entonces el Ángel le habló tres veces diciendo: «María, tendrás un hijo que se llamará Jesucristo de Nazareth». Ahora, descifrando esto Jesucristo de Nazareth, Jesús quiere decir Salvador en hebreo y Cristo es en hebreo. Ahora, en español Cristo quiere decir ungido de Dios. Ahora, Nazareth es en hebreo, pero en español, ¿qué quiere decir? Nazareth quiere decir, con la barba y la cabellera. Entonces, tenía que nacer Jesucristo de Nazareth. Ya hemos hablado. Enseguida, un día oportuno, María estaba solita. En eso la sombrea una nube blanca. En ese momento el Espíritu Santo descendió y fue introducido al vientre de María.

Eso no sabe nadie. Tampoco está en la Escritura. Sino que estas cosas yo sé porque Dios me ha hecho hablar cuando me preguntaba. Claro yo contesté pero Dios es el que da ese conocimiento para contestar también porque si no cómo se va a saber. Entonces, cuando ya había entendido guiado por el Espíritu de Dios, bueno ya estaba andando muy bien. Entonces, en eso, ya para declararme el destino. Porque el destino todavía no me declaró. Si muy cristiano porque me entregué. Ya era empeñoso, pero el Señor me estaba guiando, me estaba instruyendo todo.

[…]

Entonces poco a poco me declaraba las profecías, todo… Esto vas a hacer, esto vas hacer, esto va hacer conforme está escrito. Cuando llegamos a la declaración de mi destino. Allí es donde yo me embrutecí. Era por completo necio cuando llegaba a mi nombre. Entonces, preguntaba por el Libro de Ezequiel que yo había escrito. ¡Pero como yo voy a escribir Señor, yo no sé! ¡No entiendo Señor, no entiendo! Duro mi corazón. Allí es donde yo dije bueno. Porque me dijo así: «Tú eres el que has escrito el Libro de Ezequiel». Entonces me endurecí yo pues. «Señor no entiendo. ¿Cómo podía acontecer esto? Tú lo sabes Señor que tu siervo que fue fiel Ezequiel, el antiguo, el cual ha escrito este libro. Yo soy de este tiempo Señor. ¿Cómo puede acontecer esto?»; eso decía. Ya. Entonces, vuelta me vuelve a preguntar. «¿Tú eres el que has escrito el libro de Ezequiel?», y aumenta ya la pregunta y dice «¿y cómo vino Jesús al mundo?». A eso sí contesté. Pero yo no sabía nada. Yo no me he dado cuenta pero Él mismo me dio. «Entiendo Señor. Jesús vino en Espíritu. Fue introducido a la vientre de María y luego como toda criatura se encarnó de carne humana y como toda criatura en su tiempo debido nació. Así vino Jesús al mundo». «Bien has dicho», me dice. Yo no sabía de esas cosas. Tampoco en las Escrituras dicen nada de eso. Entonces, me vuelve a preguntar. «¿Tú eres el que has escrito el libro de Ezequiel?». Bueno, yo me rebelaba de esa parte porque llegaba mi nombre. Luego seguía la segunda pregunta también. Bueno contestaba muy bien. Otra pregunta me aumentaba. «¿Tú eres el que has…? ¿Tú fuistes entregado para afuera?». Tampoco no entendía. Bueno eso ya. En otra vuelta aumenta ya, sigue con las mismas preguntas. Y aumenta ya entonces: «Tú fuiste entregado para afuera», y aumenta, para ejemplo en los postreros días. Todo eso está escrito, todo eso está escrito. Enseguida otra tanda viene, otra vez otra pregunta. Las mismas preguntas y luego aumenta ya al último y entonces dice: «¿Y todos los que se llaman Jesús serán Salvador?». «No, Señor», entiendo. «Solo Jesús que descendió del Cielo es el único Salvador». «Bien has dicho», me dijo. Ahora sí. Otra vuelta. Todas las preguntas. Enseguida aumenta cuando dice: «¿Y todos de Ezequiel será?». Allí si me embrutecí. ¿Pero qué quiere decir: «Y todos los que se llaman Ezequiel en la tierra serán siervos de Dios?». «Todos, no. Uno no más». Allí me está haciendo intérprete. En ese momento yo no entendía nada. Después sí me ha hecho entender todo. Entonces después, cuando yo dije «yo soy de este siglo, cómo podría acontecer esto en mi». Aún, le decía, aun soy tartamudo (legalmente era tartamudo). Y yo por varias veces repetía una de línea

de letra. Entonces escaso de letra y además tartamudo. Eso sí tartamudeaba pero gracias a Dios ahora no. Entonces, aún soy tartamudo y escaso de letra, ¿cómo puede acontecer esto? Entonces, en la última pregunta viene la rueda. Ahí si ya termina. «Es cierto, tú carne es de este siglo pero tú espíritu es antiguo». Ahora sí. Entonces… antiguo. Entonces yo pues con mis lágrimas quería que me haga entender. «Pero cómo es esto», decía. No sé nada. Sobre esto me lleva al texto del libro tal, lee tal. Allí encuentro. Me he quedado pensando, caramba. Vuelta me llevaba al otro libro. Entonces, así sucesivamente me ha hecho entender de qué, que de la vida de Ezequiel, pues me llevó, por ejemplo, cuando me dijo «hazme entender», «yo no entiendo, yo soy de este siglo, Señor». Entonces ya me ha dicho que mi espíritu es antiguo, que mi carne es de este siglo. Al respecto me lleva al libro de Ezequiel. Lee tal capítulo de tal libro. Allí decía. Después Apocalipsis. Dice: «Ezequiel, entiende, dice, es menester que tú vayas nuevamente, vuelvas nuevamente, entonces verás abominaciones más grandes». Ya. Entonces me lleva a otro texto. La misma cosa. Ya va aumentando. Entonces, y así me ha hecho entender de que ahora si voy a aclarar al decir «tu espíritu es antiguo», quiere decir que en la forma que el Espíritu Santo descendió y se introdució [sic] a la vientre de María y encarnó de carne humana y así nació Jesucristo y vino al mundo. Ya eso es así. Así también, similar tenía que acontecer con Ezequiel. El espíritu de Ezequiel vive. Existe. Y luego en el tiempo oportuno, cuando ya llega el acontecimiento del tiempo, entonces ya Dios ordena y, ya listo, el espíritu de Ezequiel viene y se introdució [sic] al vientre de mi madre. Así nuevamente vino Ezequiel.

Interrumpiéndolo brevemente, pregunté al Hermano Ezequiel sobre la relación entre el Espíritu de Ezequiel y el Espíritu de Cristo y sin vacilar me respondió que el Espíritu Santo. Acto seguido, retomó su exposición y dijo:

Entonces, ahora espíritu humano es de Ezequiel. Para que vuelva Ezequiel nuevamente, eso también está en Daniel, es necesario que tú vuelvas nuevamente. Otra vez dice. Entonces, bueno. Como tenía que ir en esa forma que [el] espíritu de Ezequiel tenía que introducirse a la vientre de mi madre y así entonces viene nuevamente Ezequiel.

Así, que mis queridos hermanos él mismo es. Antiguo Ezequiel él mismo es. No solamente de esa forma, en otra forma también me hizo entender […].

Nuevamente lo interrumpo para que profundice en mi pregunta anterior. Y me replica diciendo que el espíritu carnal es el que está viviente, es el de Ezequiel y que »…el Espíritu Santo tiene que venir para que el hombre sea entendido solamente en la gracia de Dios». Vuelvo a insistir y me dice que Cristo es carne:
Por eso vamos a aclarar donde dice Romanos, con el viejo hombre juntamente fue crucificado dice. Entonces cómo fue, entonces ahora. Precisamente eso de Gálatas, pacto… estamos haciendo ver. Entonces, por qué dice juntamente con quién, con el Espíritu Santo, de que el Espíritu Santo penetró a la vientre de María y con carne se vistió. Entonces ya encarnado el Espíritu Santo, con carne

humana y nació Jesús. De esa manera vino Jesús al mundo. Nació, bueno muy bien. Entonces, ahora esa carne es el Hijo del Hombre y el Espíritu Santo es el que ahora tiene ese cuerpo. Él habló todo. El Espíritu Santo pronosticó todo lo que tenía que acontecer. Por eso el Hijo del Hombre fue crucificado. Cristo fue crucificado. Entonces Cristo es el Hijo del Hombre. Entonces el Espíritu Santo fue juntamente con la carne crucificado y por eso dice que la carne es viejo hombre (carne, carnal) y el Espíritu Santo en Él está y con Él juntamente fue crucificado. Entonces, cuando murió y resucitó nuevamente Jesús, ¿no es cierto? Bueno, ya. Entonces, ya llegó al día en que lo crucificaron. Entonces, ahí donde dice un clamor, Jesús dice: «Padre, Padre, Padre, ¿por qué me abandonaste?». Entonces después de esto le dice: «Encomiendo mi Espíritu a tus manos». En ese momento, cuando dice «encomiendo mi Espíritu a tus manos», en ese momento el Espíritu Santo ya se fue. Ya no está en el cuerpo, ya está agonizando ya. Entonces, cuando dijo la última palabra «consumado es». Allí es cuando el Espíritu Santo ya fue arriba, entonces ya le dio sed, porque ya estaba para arrancar, para morir ya. Entonces en ese momento le alcanzaron vinagre sopado en un esupo [sic]. Bueno, le hacían chupar. Y después de eso dijo «consumado es». Ahora sí, consumado quiere decir terminado es la hora. Allí si murió. Entonces, la carne murió, no el Espíritu Santo. Eso muchos creían que… y ahora otra cosita. Bueno mucho creen que Dios ha descendido de arriba y Él ha muerto. Y que si Dios descendió y murió, entonces yo digo que no es Dios. ¡Dios nunca puede morir! La vida de Dios es sin fin. Por eso se dice infinito. Dios infinito. Entonces, de esa manera por ejemplo… murió y estuvo enterrado tres días. En esos tres días también es una obra que ha hecho el Espíritu Santo. Eso también habla la Escritura. Ahorita vamos a aclarar. ¿Por qué murió tres días y para qué? Entonces eso es base.

Entonces hasta aquí ya me entendieron de que el viejo hombre es la carne. Él es el Hijo del Hombre, Él es Cristo. Entonces el Espíritu Santo está en Él. Hablando Él mismo por la boca de la carne. Habló, pronosticó el Espíritu Santo por medio de la carne. Habló todo y para que se cumpla en estos días. Por eso dice, Él mismo habló y le dijo que «no declares a nadie hasta que resucite el Hijo del Hombre». Él mismo está hablando. Entonces el hijo de Él es otro. El Espíritu Santo es el que está hablando. Entonces, ahora, después cuando resucitó a los tres días, entonces los apóstoles estaban en un lugar. De repente donde que estaban, Él apareció allí. Ellos no se dieron cuenta. Allí estaba escuchándoles. Entonces les dice. Comenzó a recomendar ya. «Bueno esto van a hacer, esto van a hacer, esto van a hacer». Para que ellos se dieran cuenta, entonces ya estaba elevándose ya. Hechos 1: 10, creo, o 1: 11: «Y estando con los ojos puestos en el cielo, entretanto que él iba, he aquí dos varones se pusieron junto a ellos en vestidos blancos» (Hechos 1: 10). Los cuales también les dijeron: «Varones Galileos, ¿qué estáis mirando al cielo?» [O sea que Jesús ya estaba subiendo y eso estaban mirando, interrumpe Ezequiel Ataucusi]: «Este mismo Jesús que ha sido tomado desde vosotros arriba en el cielo, así vendrá como le habéis visto ir al cielo» (Santa Biblia: 1960: Hechos 1: 11).

Entonces Jesús resucitó con su carne conforme. Entonces, así con su carne se fue el Espíritu Santo arriba. Entonces allí mismo, se dice, los ángeles declaran, esos dos varones, así como estás mirando que se va en carne Jesús, así mismo volverá, dice. Entonces legalmente, se sabe muy bien que el Hijo de Dios es Miguel Arcángel, es Espíritu, el Espíritu Santo. Entonces Él ha descendido y luego se ha encarnado y se fue con la carne. En eso consiste el pacto sempiterno, que ha hecho pacto, según Gálatas 3: 17, para siempre. Pero dice también que va a volver. Sí, eso sí, pero el Hijo permanece allá arriba en carne. Actualmente está en carne. Entonces, ahora y esa carne es terrenal. Bueno, eso ya figuraba. Se sabe muy bien que Ezequiel murió. Ni carne ni nada hay, ni huesos hay. Pero su espíritu sí, su alma sí existe porque dice el espíritu de los profetas sigue trabajando en espíritu. Entonces la carne desapareció, hueso desapareció, pero el espíritu del hombre vive. Entonces, ese es del mismo, entonces esa carne es otro, pero si esa carne porque es carne terrenal presentaba ya como estuviera el Hijo del Hombre presente, la carne del Hijo del Hombre. Entonces el Espíritu Santo sigue el mismo. Entonces esa carne está arriba actualmente, el Hijo de Dios en carne, ya en carne. Entonces ahora para volver el Espíritu de Ezequiel tiene que volver y penetrar al vientre de mi madre. Entonces ahora sí vuelve Ezequiel. El Espíritu Santo permanece con esa carne que tomó. En eso consiste el pacto para siempre.

Un comensal, a quien me aúno, interrumpe para que se le aclare si Jesucristo ya no regresará. El Hermano Ezequiel le confirma que así es, que queda arriba pero que el Espíritu Santo vuelve. Y añade: «[…] por eso la promesa del Espíritu Santo. Vuelve a reencarnarse en otro hombre. Eso también está acá [señala a la Biblia]. El Espíritu Santo es espíritu nomás y penetra al corazón. En el corazón está el Espíritu Santo. En el corazón del hombre está el Espíritu Santo».

Tercia en la conversación el Hermano Jeremías y aclara: «En otras palabras, mi señor, en uno están los dos. Visible e invisible». A lo cual comenta el Hermano Ezequiel: «Eso visible se refiere a la carne, a uno. Invisible, al Espíritu Santo que está en el hombre». Intrigado, pido que se me precise si el Profeta Ezequiel tenía al Espíritu Santo. El líder israelita me contesta categóricamente: «¡Claro, pues!». Luego detalla que:

[…] no solamente en él, ahora viene uno. Claramente en la Escritura declara el espíritu de Ezequiel, bueno de él se ha formado Ezequiel nuevo. Él mismo ha vuelto. En seguida con el Espíritu de Elías. Ahora dos tiene. Entonces en otra parte dice ahora bien claro que precisamente siete espíritus tiene en él: espíritu de sabiduría, espíritu de entendimiento, espíritu de… en fin siete. Eso habla en Elías. Por eso va a ser fuerte, porque la guerra va a ser fuerte.

A instancia mía, ratifica que en Ezequiel está el espíritu del profeta del mismo nombre y de Elías. Y para disipar más dudas dice: «… eso sí, Ezequiel el mismo es. Es porque su espíritu de él está ahora. De él se ha formado otra vez la carne. Y sobre eso ya viene el espíritu de Elías».

Intrigado acerca de cómo convalidan esta interpretación, pregunto si algún pasaje de la Biblia lo apoya. Y Ezequiel me contestó muy enfáticamente que sí y procedió a solicitar que se le leyera Isaías 11: 2: «Y reposará sobre él el espíritu de Jehová; espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de conocimiento y de temor de Jehová». [...] «Siete —dice el Hermano Ezequiel— ahora, de Elías, Mateo 11...». Se detiene en Mateo 11: 11 y 12, pero no encuentra lo que busca. Uno de los invitados le sugiere que vea Oseas. El Hermano Ezequiel sigue buscando, sin escucharlo, hasta que encuentra y con aire de triunfo señala: «Lucas, capítulo 1 verso 17: "Porque él irá delante de él con el espíritu y virtud de Elías, para convertir los corazones de los padres a los hijos, y los rebeldes a la prudencia de los justos, para aparejar al Señor un pueblo apercibido". [...] Ahora le voy a mostrar de lo que Jesús estaba encerrado tres días [hay interrupciones], ahora ustedes mismos van a leer. Los tres días que estaba muerto, con qué fin ha muerto y para qué. Entonces primeramente dice profecía respecto hablaba así, según Mateo 12: 40 dice: "Porque como estuvo Jonás en el vientre de la ballena tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches"».

Enseguida dice: «Juan 2: 18, 19, 20: "Y los Judíos respondieron, y dijéronle: '¿Qué señal nos muestras de que haces esto?' (2: 18). Respondió Jesús, y díjoles: 'Destruid este templo, y en tres días lo levantaré'"» (2: 19).

Comentando esto último, el líder israelita afirma que:

> [...] el templo que antes hicieron habían construido el templo en 46 años. Entonces, Jesús ya le dijo: «en 46 has edificado este templo mas yo destruiré y en tres días levantaré templo», dice. Dijeron luego los Judíos: «En cuarenta y seis años fue este templo edificado, ¿y tú en tres días lo levantarás?» (Santa Biblia: Mateo 2: 20). «Mas él hablaba del templo de su cuerpo» (Santa Biblia: Mateo 2: 21).
>
> [...]
>
> Del templo de su cuerpo quiere decir —aclara el Hermano Ezequiel— que el templo tenía que ser uno, un hombre. Eso es lo que hablaba. Entonces, en ese caso estaba edificando templo Él. Ahora sí. Entonces acá dice destruid este templo y en tres días lo levantaré. Ahora Marcos 14: 58 dice: «Nosotros le hemos oído decir: "Yo derribaré este templo que es hecho de mano [de los hombres, aclara], y en tres días edificaré otro hecho sin mano"» (Santa Biblia: Marcos 14: 58). Eso es lo que hay que entender. Destruye este templo que ha significado mas yo levantaré otro templo sin hecho de manos, el templo espiritual. Entonces Él claramente dice... «mejor dicho del Hijo del hombres es templo de Dios edificado». Templo de Dios. Él mismo ha edificado. Quiere decir el Espíritu Santo está edificando el templo en tres días. Lo ha edificado. Entonces ahora en Hechos ya dice de que Dios habita no en templo hecho con las manos de los hombres.

Uno de los invitados, buscando una mayor aclaración, pregunta si no cabría también interpretar la cita como una referencia a la resurrección en tres días. Sin ser muy categórico, el Hermano Ezequiel responde:

> Al tercer día, sí. Pero esta declaración, precisamente ¿con qué finalidad tenía en tres días que morir? Es el contenido que está ahí. No muere por las puras. No moría por morir. Sino que moría… la muerte está edificando. Con la muerte está edificándose el templo. Por eso dice… —no sé dónde está eso— Yo he edificado mi casa con sabiduría, con entendimiento. Bueno, entonces ahora en Mateo 16: 18 dice: «Mas yo también te digo, que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella». […] Entonces, ahora, está aclarando que sobre esa piedra edificaré mi templo. Muy bien, ahora esa piedra ¿quién es? Entonces, Efesios 2: 20: «Edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra del ángulo Jesucristo mismo».
>
> […] Por eso uno tiene que estudiar bonito y chequear entonces. Allá dice, en tres días he edificado el templo. Muy bien, pero en tres días ¿qué cosa ha hecho? Murió el Hijo del hombre. Entonces el Hijo del hombre es edificado por templo de Dios. Ya muy bien. Entonces en Mateo 16: 18 ya dice, le está contando a Pedro. Pedro, le dice: «yo edificaré mi templo en esta piedra y el infierno no prevalecerá contra ella [sic], ya no obrará contra ella nada». Entonces piedra, estudiando ahora piedra, este es el fundamento. El templo es el fundamento. Entonces por eso dice «edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra del ángulo Jesucristo mismo». Ángulo, entonces los antiguos eso lo sacaron de las pirámides. Entonces la puntita que le faltaba, no está completo. Eso significaba que toda no estaba completo. Si ahora hubiera sido terminado entonces Cristo ya no hubiera sido perseguido entonces ahora. Ya no hubiera habido ya. Como falta entonces tiene que volver nuevamente. Ahora Él es la piedra del ángulo. Por eso dice que Él es fundamento que Dios por medio de los apóstoles y profetas ha edificado. Por eso también dice en Corintios 3: 10, 11: «Conforme a la gracia de Dios que me ha sido dada, yo como perito arquitecto puse el fundamento —por eso dice acá [interrumpe Ezequiel], edificado sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, entre todos ellos prepararon el fundamento—, y otro edifica encima: empero cada uno vea cómo sobreedifica» (3: 10).
>
> Ahora la gente tiene que edificarse a Él. Acá dice. Ahora cada uno vea cómo edificarse… «Porque nadie puede poner otro fundamento —ya no nadies [vuelve a interrumpir el líder israelita]— que el que está puesto, el cual es Jesucristo» (Corintios 3: 11).
>
> El fundamento es Jesucristo, la piedra del ángulo: «Y si alguno edificare sobre este fundamento oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, hojarasca. La obra de cada uno será manifestada: porque el día la declarará [Él mismo es día, comenta el Hermano Ezequiel]; porque por el fuego será manifestada [por el Juicio será manifestado todo, agrega]; y la obra de cada uno cuál sea, el fuego hará la prueba» (Santa Biblia: Corintios 3: 12-13).

Habiendo concluido esta cita, retomo un punto que todavía no aclaró: «Si Cristo es la forma que toma el Espíritu Santo, ¿por qué este último no es enfatizado y se prefiere remarcar al primero?». El Hermano Ezequiel me contesta: «[…] Cristo es carne, pero que el Espíritu Santo tiene que venir para que Él se levante. Ya le voy a demostrar bonito». Recapitulando, nos dice: «Ya sabemos que Jesucristo es piedra del ángulo. Él es la piedra por eso dice acá 1 Pedro 2: 6, 7, 8: "Por lo cual también contiene la Escritura: He aquí, pongo en Sión la principal piedra de ángulo, escogida, preciosa; y el que creyere en ella, no será confundido [2: 6]. Ella es pues honor á vosotros que creéis, mas para los desobedientes la piedra que los edificadores reprobaron, esta fue hecha la cabeza del ángulo; [2: 7] y Piedra de tropiezo, y roca de escándalo á aquellos que tropiezan en la palabra [agrega 'de Dios'], siendo desobedientes, para lo cual también fueron ordenados" [2: 8]».

Preguntándole por lo que significa Sión, me dice que en el «Apocalipsis declara así», y luego nos narra:

> Bueno gracias al Señor les voy a contar de que fui en espíritu arrebatado tres veces, al cielo. Entonces donde mis ojos ha palpado que este es el tercer cielo, habitación de todos los ángeles. Y luego de ese tercer cielo más arriba, solo Dios sabe cuántos kilómetros de altura. Entonces más arriba está el trono de Dios. Ese trono de Dios se llama Sión, Monte Sión. A ese Monte entran solamente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo a hacer sus planes. Después nadies entra. Ni los ángeles conocen. Pero el hombre conoce. Eso es la grandeza. Dios cómo muestra al hombre y doy gracias al Señor por eso que en el cielo hay el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Son tres personas y los tres concuerda un solo Dios. El Espíritu Santo es la fuerza de Dios […].

Preguntado por un comensal si él los ha visto físicamente, el Profeta Ezequiel responde: «Con mis ojos estoy hablando. En Espíritu fui arrebatado». Preguntado cómo son, responde: «Como nosotros son». Interrogado por mí sobre quién es el Hijo, me dice sin vacilar: «Miguel Arcángel» y manifiesta que al respecto hay mucho que decir:

> […] En Apocalipsis hay un texto que dice: «Yo te daré al Escogido —a Cristo le promete eso— yo te daré una piedrecita blanca con el nombre de mi Dios —el nombre de Dios es Jehová, el nombre de Dios está en quién, en Israel no dicen—, con el nombre de mi Dios y con el nombre de la ciudad Jerusalén y con el nombre de la Santidad de mi Dios es Sión, y con mi nombre nuevo». Entonces nombre nuevo del Hijo es Jesucristo de Nazareth. Ahora, por eso nace de Miguel Arcángel, no. Ya muy bien. Entonces de ahí viene el Mesías. Ahora Mesías no es Él sino otro. Ahora eso le voy a mostrar ya bien clarito. Entonces y así sucesivamente la profecía habla clarito. Entonces gracias a Dios todo es cumplido. Todo, todo.

El invitado, que hemos visto le interesaba establecer las diferencias entre los evangelistas y los israelitas, quedó un poco desconcertado con la larga disquisición e insistió en su tema buscando una respuesta directa:

> Sí, ahora sí —responde el Profeta—, textualmente también [lo puede explicar]. Ahora sí, ya vamos a su aclaración ya. Entonces según, ahora la profecía dice en la primera venida fue cuando murió. Ahora sí, tendría que venir la segunda venida. Ahora sí, Hechos 3: 19, 20, 21. Entonces donde dice: «Así que, arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados; pues que vendrán los tiempos del refrigerio de la presencia del Señor» (Hechos 3: 19).
>
> Entonces, algún día tendría que presentarse a la tierra a la presencia del Señor el Espíritu Santo. ¿Con qué fin? Entonces 20 dice: «Y enviará a Jesucristo, que os fue antes anunciado» (Hechos 3: 20).
>
> Ya nuevamente tenía que volver, segunda venida. Entonces dice: «Y enviará Jesucristo, que os fué antes anunciado». «Al cual [quiere decir a Cristo] de cierto es menester que el cielo tenga hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas, que habló Dios por boca de sus santos profetas que han sido desde el siglo» (Santa Biblia: Hechos 3: 21).
>
> Para establecimiento tenía que venir ya. Bien ya. Ahora sí. Entonces como dice en Hechos, ya leyeron, Así como has visto ir al cielo en carne, así vendrá dice, ¿no es cierto? Ahora sí, 1 Juan 4: 2 dice: «En esto conoced el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa que Jesucristo es venido en carne es de Dios» (1 Juan 4: 2).
>
> Entonces dice, Cristo tenía que venir en carne, este es de Dios. Cristo tiene que venir en carne. Este es de Dios. Ya está hecho. Ahora otro dice, para poder entender mejor: «Y todo espíritu que no confiesa que Jesucristo es venido en carne, no es de Dios. Y este es el espíritu del anticristo, del cual vosotros habéis oído que ha de venir, y que ahora ya está en el mundo» (Santa Biblia: 1 Juan 4: 3).
>
> Entonces, la persona que diga que Cristo ya no viene en carne sino en espíritu no es de Dios. El que dice Cristo es venido en carne, este es de Dios. Ahora, para su confirmación Romanos 5: 15, 16: «Mas no como delito, tal fue el don: porque si por el delito de aquel unos murieron los muchos, mucho más abundó la gracia de Dios a los muchos, y el don por la gracia de Dios a los muchos, y el don por la gracia [el Profeta lee justicia] de un hombre, Jesucristo» (Romanos 5: 15). Quiere decir que a un hombre Jesucristo tenía que venir el don de justicia. Ahora otra vez voy a leer acá: «Ni tampoco de la manera que por un pecado, así también el don: porque el juicio a la verdad vino de un pecado para condenación, mas la gracia vino de muchos delitos para justificación» (Romanos 5: 16). «Porque, si por un delito reinó la muerte por uno, mucho más reinarán en vida por un Jesucristo los que reciben la abundancia de la gracia, y del don de la justicia» (Santa Biblia: Romanos 5: 17).
>
> No ve. Entonces el que recibe el don de la gracia, muy bien, el hombre Jesucristo. Entonces dice: «Así que, de la manera que por un delito vino la culpa a todos

> los hombres para condenación, así por una justicia vino la gracia a todos los hombres para justificación de la vida» (Santa Biblia: Romanos 5: 18). «Porque como por la desobediencia de un hombre los muchos fueron constituidos pecadores, así por la obediencia de uno los muchos serán constituidos justos» (Romanos 5: 19). Entonces está hablando, el primer Adán fue el que trajo el pecado [...].

Le completa un comensal y el Profeta repite el pecado; el mismo comensal añade «y otra persona le trae la redención», y el Hermano Ezequiel corrobora:

> La religión… espiritual. Ahora eso mismo acá también dice: «No obstante reinó la muerte desde Adán hasta Moisés, aun en los que no pecaron la manera de la rebelión de Adán, el cual es figura del que había de venir».
>
> Así también está escrito en Corintios 15: «Así también está escrito: fue hecho el primer hombre Adán en ánima viviente; el postrer Adán en espíritu vivificante» (Corintios 15: 45).

El invitado que motivó esta larga disquisición, todavía muy confundido, volvió a insistir diciendo: «¿En pocas palabras y de una manera clara para poder entender, podría explicar las diferencias entre los evangelistas y nosotros?, porque no le he entendido de a verdad». El Hermano Ezequiel responde:

> ¿De los evangelistas? De que, por ejemplo, ellos conjeturan que el Hijo de Dios que está en el Cielo va a volver nuevamente. Ya. Vaya abriendo Isaías 66. Allí vamos a aclarar ya esa aclaración. Entonces ya. Y luego ellos creen que solamente va a volver para llevárselos a todos aunque sea una figura han sacado antes que algunos se lo llevaban ya del auto, del camión, bueno en fin. Eso no es así. Entonces tocaba corneta, eso ellos entienden el toque de corneta que dice acá tocar es predicar, anunciar. Entonces, al toque de corneta en el último tiempo tiene que edificarse. Ya muy bien. Y eso que ellos han hecho, como romanos también han hecho sus figuras de que el ángel va a tocar de arriba la corneta, enseguida ya el que menos del carro, del auto, en fin, de todo salen y se lo llevan. Eso no es así. Entonces, lo que ahora estamos hablando es precisamente Dios ya edificó uno es Cristo. Ahí está, ya le he mostrado la primera creación de Cristo. Entonces Dios creó a Cristo. Entonces ahora y la carne del Hijo del hombre precisamente eso es que primera venida el Hijo del hombre murió. Ya la carne, pero el Espíritu Santo se fue. El Espíritu Santo es lo que hace andar el cuerpo. Y ese cuerpo es el Hijo del hombre. Entonces en esa forma el Espíritu Santo está edificando su templo para este tiempo y ahora si permanece vivo el Espíritu Santo. Eso es lo que ahora. Entonces, ellos creen que el Hijo de Dios, que Miguel Arcángel va a descender a la tierra. Ya nooo, eso no. El Espíritu Santo sí. Bueno, pero la carne con que se fue ya no vuelve sino es otra carne. El Hijo del hombre últimamente. El Espíritu penetra a la vientre de mi madre, tenía que penetrar o introducirse. Luego, entonces, ya en el vientre de mi madre ya tenía que formarse ya carne. Del espíritu con la carne. Ahora sí. Aquí se volvió otra vez Ezequiel. Así es.

Todavía confundido el invitado, pregunta: «Pero, ¿y Jesucristo va a volver en esta forma también?». Y el Hermano Ezequiel responde: «No, no. Ya no es Jesucristo, pues, hermano». «¿Ya nació?», vuelve a inquirir. «Ya nació», replica el líder religioso, «está en la Escritura».

Viéndolo dubitativo y con el propósito de consolidar mi interpretación, intervengo diciendo que la diferencia es que los evangelistas creen que el Mesías todavía está por venir y los israelitas, que el Mesías está en la tierra, ya está presente y es el Hermano Ezequiel.

Absolutamente desconcertado, replica tímidamente: «¿El Hermano Ezequiel es el mesías?». «Sí», le respondo y, sonriendo el hermano Jeremías, Presidente de la Congregación, comenta: «No entiende todavía».

Complacido porque las dudas se han disipado, vuelve a intervenir el Profeta diciendo:

> Gracias a Dios él es el Hijo del hombre. Ahorita le voy a declarar acá. Mi nombre, todo está escrito. Entonces ahora sí. Isaías 66, ¿no es cierto? Ya. [Alcanzándole la Biblia a otro hermano israelita le dice:] Ahora le enseña al hermano para que se dé cuenta el texto que dice 18, primeramente, el propósito de Dios que tenía que cumplirse. Ya ahora sí. 18 dice: «Porque yo entiendo sus obras y sus pensamientos [dijo Dios, agrega]: tiempo vendrá para juntar todas las gentes y lenguas [quiere decir que a nivel mundial], y vendrán y verán mi gloria» (Isaías 66: 18).
>
> Muy bien, entonces tenía algún día que llegar el tiempo para juntar todas las gentes a nivel mundial. Entonces, para juntar, ¿cómo, qué cosa tenía que cumplirse para juntar toda la gente? Entonces está en 19: «Y pondré entre ellos señal, y enviaré a los escapados de ellos a las gentes, a Tarsis, a Pul y Lud, que disparan arco, a Tubal y á Javán…».
>
> Esto quiere decir que tal secta, tal secta. En otra forma también habla de islas hay que poner congregación, congregación acá, congregación allá, en otra forma, plazas también habla. Entonces ahora, a este pueblo, a las plazas tenía entre ellos que levantar, llegar una señal y luego enviará también al escapado. ¡Eso es lo que quiero hacer entender! Entonces, la señal. Ahora acá mismo pasa la señal, Lucas 2: 34. Eso si no cierre Isaías. Lucas 2: 34: «Y los bendijo Simeón, y dijo á su madre María: "He aquí, este es puesto para caída y para levantamiento de muchos en Israel; y para señal á la que será contradicho"» (Santa Biblia, Lucas 2: 34).
>
> Israel puesto por señal, comenta Ezequiel. ¡Ahí está! Ah. Ahora acá está preparado ya. Estoy yendo. Dice: «y pondré señal». Entonces ahí la letra me indica a Lucas 2: 34. Ahora sí. Señal es Ezequiel… es eeeh Israel, ya muy bien. Ahora la palabra que dice «y enviaré de los escapados de ellos…». Ya, «de los escapados». Ahora sí, escapados, Ezequiel 24. Escapado, la palabra escapado. Enseguida San Juan 16, que esté listo. Entonces ahora veamos Escapado. Ezequiel 24: 26: «Este día vendrá a ti un escapado para traer las nuevas» (Ezequiel 24: 26). «En aquel día se abrirá tu boca

> para hablar con el escapado, y hablarás, y no estarás más mudo; y les serás por señal, y sabrán que yo soy Jehová» (Santa Biblia: Ezequiel 24: 27).
>
> Entonces, ahora, ¿qué cosa es «escapado»? ¿Qué dice? Pongamos, yo estoy hablando al hermano. En aquel día yo enviaré un escapado. Entonces hablarás con el escapado. Muy bien. Ya no estarás más mudo. Y tú serás por señal. Muy bien. Entonces ahora. El escapado tenía que venir antes. ¿Qué cosa es «escapado»? Entonces ahora sí. San Juan 16: 7: «Empero yo os digo la verdad [A. está hablando. «Yo te diré la verdad»]: Os es necesario que yo vaya: porque si yo no fuese, el Consolador no vendría á vosotros; mas si yo fuere, os le enviaré» (San Juan 16: 7). Si yo no voy, el Consolador no vendría a ustedes, mas si yo voy, el enviado también vendrá. Ahora, Enviado, allí atrasito nomás dice 17: 18: «Como tú me enviaste al mundo, también los he enviado al mundo» (Santa Biblia: San Juan 17: 18).
>
> El hijo sabrá. Como tú me enviaste, Señor, así yo también los he enviado. Entonces ahora, el tenía que enviar. Entonces dice, también los he enviado al mundo. «Y por ellos yo me santifico a mí mismo, para que también ellos sean santificados en verdad» (Santa Biblia: San Juan 17: 19). «Mas no ruego solamente por estos, sino también por los que han de creer en mí por la palabra de ellos» (Santa Biblia, San Juan 17: 20).
>
> Entonces tenía que venir el Escapado, a cada dice, que el Espíritu Santo prometió volver otra vez. Entonces, ahora, allá dice Ezequiel 24, precisamente dice, en Isaías dice: «Yo enviaré al Escapado»; entonces ahora dice «el Escapado vendrá a ti». Ya no estarás más mudo. Hablarás juntamente con el Escapado. Entonces el Escapado es el Espíritu Santo y tenía que volver, ¿a quién? Más claro habría que decir Ezequiel y Ezequiel es el Hijo del hombre. Él es el que tenía que volver.

Buscando una mayor aclaración, pregunto si es el mismo Profeta bíblico Ezequiel el que lo está sosteniendo. Me replica que «claro» y me lo demuestra con la cita 24:24:

> Todos vamos a leer entonces porque solo hay que mostrar la clave para entender: «Ezequiel pues os será por señal; según todas las cosas que él hizo, haréis: en viniendo esto, entonces sabréis que yo soy el Señor Jehová» (Santa Biblia, Ezequiel 24: 24).
>
> Entonces, cuando viene él recién conocerán a Jehová, ¿quién es? Está clarito [dice el Profeta y el hermano Jeremías añade: «eso está completo». Entonces, ahora, por ejemplo, otra clave le voy a mostrar por ejemplo [continúa el Profeta]: «El que oyó viene a mí». Ya San Juan 6: 44, 45: «Ninguno puede venir á mí, si el Padre que me envió no le trajere; y yo le resucitaré en el día postrero» (San Juan 6: 44). «Escrito está en los profetas: "Y serán todos enseñados de Dios. Así que, todo aquel que oyó del Padre, y aprendió, viene á mí"» (Santa Biblia, San Juan 6: 45).
>
> Y ahora, ¿quién es el que oyó, quién aprendió del Padre, a quién enseñó el Padre? Ahora sí. Eso es. Entonces, ustedes ya no pueden, así les digan quién sea, ya no,

> ya no. Ya es por gusto, ya para qué. Aaah, ya Isaías Hijo postrero ¿quién es? Hijo postrero es Israel. Ese también habla claro. A él yo también me he hecho Padre. Él será mi hijo, dice. Así que ya no hay nada que decir. Dice Isaías 41: 27: «Yo soy el primero que he enseñado estas cosas á Sión, y á Jerusalén daré un portador de alegres nuevas» (Santa Biblia, Isaías 41: 27).
>
> Alegres nuevas tenía que traer. Jerusalén es Sion. Así que Sion, precisamente, ese nombre ha puesto. Ahora Israel sobrenombre. Entonces a Sion enseñó, no es cierto, ahora, ¿quién oyó? No va a hacer caso otro. Salmos 97 [otro hermano dice 8. 8, lo repite el Hermano Ezequiel y le pide que lo lea]: «yo Sion, y alegróse / Y las hijas de Judá, / Oh Jehová, / se gozaron por tus juicios» (Santa Biblia, Salmos 97: 8). Ahí está.

Bastaba con dar una respuesta directa y simple a la pregunta planteada por el comensal, como decir que mientras las congregaciones evangélicas siguen esperando la venida de un mesías, los israelitas consideran que el Salvador ya se encuentra entre los seres humanos. Una respuesta de esta naturaleza hubiera evitado esta larguísima disquisición, pero habría quedado en la penumbra la identidad de quien tiene la misión de salvar a toda la humanidad. Tratándose de un tema tan esencial para la congregación israelita y estando implicado el estatus que reivindica para sí quien debía dar la respuesta, el hermano Ezequiel no quiso pasar por alto la oportunidad de dar a conocer el fundamento de su organización religiosa, lo cual a la vez suponía legitimarse a través de su método de dejar hablar a las Sagradas Escrituras.

Si bien esta ha sido la única ocasión en que le hemos escuchado una disquisición de esta naturaleza, no dudamos que también haya hecho un ejercicio semejante en otras oportunidades. Es difícil decir si en aquellas ocasiones hizo uso de las mismas citas bíblicas y bajo una secuencia semejante, no obstante lo cual debemos admitir que muchos pasajes se derivaban de un hilvanado aparentemente preconcebido. Es también difícil decir cuándo forjó la concepción que actualmente sustenta. Sin embargo, ni en el estudio de Armando Córdova (1978), ni en el de Kenneth Scott (1984) vemos, por ejemplo, que el Espíritu Santo cumpla un papel tan preponderante como fuente de su divinidad. Esto no quiere decir que haya una ausencia absoluta de este personaje divino. En ambos casos, se sostiene que el Espíritu Santo está activo desde la creación del mundo, que fue la inspiración de los profetas del Antiguo Testamento, que ungió a Cristo y convenció, en el Nuevo Testamento, de la necesidad de volver a Jehová y cumplir con su Ley: «[…] escribe la Ley de Dios en los corazones de los que aceptan los mandatos de Dios y es quien concede comprensión de la Ley. Los Israelitas verdaderos son elegidos y bautizados por él. Actualmente el Espíritu Santo está guiando la formación de la nueva nación» (Scott, 1984, p. 49).

La gran novedad que nos trae esta narración de Ezequiel Ataucusi Gamonal es, por consiguiente, que en él coexisten varios espíritus, uno de los cuales

es el Espíritu Santo. Esta afirmación no figura en ninguna de las caracterizaciones que se han hecho sobre la identidad del Profeta.

Análisis

Aunque he leído muchas veces esta disquisición, debo confesar que me cuesta mucho entender su lógica. Quizá personas más entendidas en estudios bíblicos de otras organizaciones religiosas, especialmente de los adventistas, puedan hallar mayor sentido en lo que he transcrito. Un conocimiento más exhaustivo de los significados que los israelitas le otorgan a las palabras también podría ser de considerable ayuda. Esta es una de las razones que me ha motivado a extenderme tanto en esta transcripción. Sin embargo, pondré a consideración de los lectores lo que en esencia parece translucir este texto.

La disquisición obedece al deseo de aclararle a un comensal la diferencia que existe entre los evangélicos y los israelitas del Nuevo Pacto Universal. En términos concretos, la respuesta debería haber sido que los primeros siguen esperando la llegada del Mesías en tanto que los segundos ya cuentan con este personaje, que es Ezequiel Ataucusi. Sin embargo, siendo el mismo Mesías el encargado de aclarar la duda, no podía menos que dejar que la Biblia hablase por él. Además, siendo su interlocutor una persona profana a este tema, pero de un sector social con una formación educativa más sólida que el común de los hermanos israelitas, tenía que esforzarse en sustentar su argumentación con abundantes citas.

Siendo la base de su legitimación como Mesías el hecho que encarna en su cuerpo al Espíritu Santo, la primera cita responde al deseo de distinguir entre cuerpo y espíritu y demostrar que Jesucristo encierra la encarnación del Espíritu Santo. De este modo, comienza a dársele significado a un conjunto de términos españoles: «humano» comienza a equivaler a «muerto andando sin el Espíritu de Dios», «Viejo Hombre» es equiparado con «Jesucristo», «cabeza» e implícitamente con Ezequiel Ataucusi, y la Anunciación se convierte en el momento en que el Espíritu Santo se introdujo en el vientre de María para encarnarse en el Hijo que procrearía.

Pareciera que poco a poco se está construyendo un paradigma en el cual comienza a modelarse la imagen que Ezequiel desarrolla como mesías. Como confirmación de esta suposición tenemos la interpretación que él hace del nombre de Jesucristo, destacando que Nazareth no se explica por haber nacido en dicha localidad, sino porque en español dicho término «quiere decir, con la barba y la cabellera». Es decir, extrapolando —al igual que el cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala cuando otorgaba el significado de «español» al dios Viracocha— el contenido de este término a partir de la actual costumbre que tienen los hermanos israelitas de dejarse crecer el cabello y la barba.

El meollo de la legitimación de Ezequiel como mesías la alcanza con su identificación con el profeta bíblico que lleva su nombre. Para ello, combina el recurso repetido de las revelaciones que le hace Dios con pasajes extraídos del libro de Ezequiel. De especial importancia son los versículos 24, 25, 26 y 27 del capítulo 24, anteriormente citados (*vide supra*), que incluso aparecen acompañando el retrato de Ataucusi donde figura con la túnica roja y el manto azul con que proclamará la llegada del Juicio Final. Es tal su importancia que al aparecer como la culminación de toda esta disquisición, da la impresión de que toda ella hubiese sido elaborada para alcanzar este clímax.

Sin embargo, no se detiene aquí. La legitimación bíblica continúa hilvanando otros pasajes que conjugan la encarnación del Espíritu Santo en Cristo, en el Ezequiel bíblico y, finalmente, como corolario en Ezequiel Ataucusi Gamonal.

No sé el número de avenidas que se han desarrollado para alcanzar este fin, pero sí tengo evidencias de que hay otras. Por ejemplo, existe un estudio bíblico titulado *Tema 1*, subdividido en varias secciones, donde comienza manifestando que, en 1999, una hermana israelita tuvo un sueño en la localidad de Challhuahuacho sobre el hijo del hombre verdadero: «Soñé, sin duda alguna yo declaraba a la hermandad israelita la equivocación sobre el tema mencionado, y declaraba ser culpable de no aclararle la verdad por mucho tiempo, y me culpaba desde el año 1982, más de dieciséis años desde que supe el nacimiento del nuevo Jesucristo, Niño Pimpollo, año 1982». El sueño versa sobre Jesucristo como Hijo del Hombre, como aquel que morirá por servir a los hombres y resucitará al tercer día. A continuación señala lo siguiente:

> Por una hermana el Espíritu Santo ratifica en Challhuahuacho, ella me dice, verdad es tu sueño, me dice el Señor, en ella, que el Hijo del Hombre es el Hijo de Dios, más no el profeta, el Hermano Mayor es el Profeta de Dios, es una equivocación del Varón llamarse Hijo de Hombre o Cristo, esta palabra el señor me dice, que él es profeta de Dios como Moisés, puesto que él también está esperando la segunda venida de Cristo, al Hijo del Hombre, diciéndome me recomendó de declarar la verdad según mi fe, me reveló Dios [Corintios 2,10-11]. Volvió a decirme por segunda vez la hermana, el Hermano Mayor no va a juzgar al mundo, sino el mismo Cristo: Dios me dice, es cierto, pronto nacerá el Pimpollo. Así me dice el Señor, luego dejó de declararme más en ese lugar. Fue motivo para yo escribir o preparar los temas bíblicos.

El resto del estudio busca confirmar bíblicamente que el Hermano Ezequiel es el Pimpollo. Para ello, lo que sigue a continuación, una vez más, es darle a nuestro Profeta los atributos de Cristo como Pimpollo y además asociarlo con el Perú. Así, el segundo subtema se titula «El Pimpollo vuelve a la tierra de los Incas». Este empieza de la siguiente manera:

> Cuando dice salud vine para los gentiles, está refiriendo a los incas; Romanos 9, 24-26 y 30: «Los cuales también ha llamado, es a saber a nosotros, no solo de los judíos, más también de los gentiles, como también dice. Oseas que llamaré a mi pueblo que no era mi pueblo, pueblo mío, a la no amada, amada. Y será que en el lugar donde les fue dicho vosotros no sois pueblo mío, allí serán llamados hijos del Dios viviente. V. 30 ¿Qué pues veremos?, que los gentiles que no se guían [por la] justicia, han alcanzado la justicia, es a saber la justicia que es por la fe».
>
> No siendo el pueblo de Dios, lo llamó como pueblo a los gentiles convertidos a Dios en el futuro, es decir a los peruanos, ahora estamos con la promesa por medio del profeta Ezequiel, siendo nosotros gentiles, los peruanos.

El tercer subtema figura como «El Señor me prepara para declarar el nuevo nacimiento» y es como sigue:

> Mediante de la nueva reencarnación del hijo unigénito de Cristo en el Perú, este acontecimiento es similar al anterior, se repite, con Lucas 2, 12: «Esto os será por señal, hallaréis al niño envuelto en pañales echado en un pesebre», se refiere a otro pueblo en la tierra de los Incas, como también se refirió a la ciudad de David Bethleén, en el pasado, Mateo 1, 23: «he aquí la virgen concebirá y parirá un hijo, y llamará su nombre Emmanuel, que declarado es con nosotros Dios».
>
> Para sustentar con la escritura el nacimiento del nuevo Pimpollo en el futuro está escrito en el libro profético de la Revelación o Apocalipsis por Juan, teólogo el año 70 de nuestra era cristiana. Tuvo visiones de Dios en la isla de Patmos, y el espíritu me guía al texto referido; Apocalipsis 12, 1-2 y 5: «y una grande señal apareció en el cielo, una mujer vestida del sol, y la luna debajo de sus pies y sobre su cabeza una corona de 12 estrellas. Estando preñada clamaba con dolores de parto, sufría tormentos por parir», esta mujer es mujer natural, pero también es simbólico, refiriendo a la iglesia de Cristo, en el verso 5: «ella parió un hijo varón, el cual había de regir a todas las naciones o gentes con vara de hierro, y su hijo fue arrebatado para Dios y su trono»; este hijo que nace en el futuro para gobernar o regir con su vara a todas las gentes se está refiriendo al gobierno universal de Cristo, es llevado a Dios y su trono, está claro el pasaje bíblico.
>
> Se está diciendo la reencarnación futura del verbo de Dios en una mujer virgen como fue antes, solo se repite la historia que pasó, solo hay una diferencia ahora con el pasado; en el presente ya no morirá como antes, sino regirá con vara de hierro en su trono, y triunfará con facilidad, esta es la voluntad de Dios en el tiempo futuro, en una tierra lejana para los orientales, era nada menos que la parte occidental, Perú. El apóstol comprendió la visión, solo vio una mujer con dolores de parto y doce estrellas sobre su cabeza, que son los doce apóstoles que volverán también ellos con el niño.
>
> Apocalipsis 12, 3-4: «fue vista otra señal en él y aquí un grande dragón, bermejo, que tenía siete cabezas y diez cuernos, y en sus cabezas 7 diademas. En su cola

arrastraba la tercera parte de las estrellas del cielo, y las echó en tierra, y el dragón se paró delante de la mujer, a fin de devorar a su hijo, cuando hubiese parido».

El dragón es un enemigo del niño que nace, poseído por la fuerza diabólica perseguirá al niño, y buscarán a la mujer para impedirlo, para matar al nuevo ser, que nace. Sería como el rey Herodes del pasado.

El cuarto subtema alude a Herodes en el pasado y a la muerte de los inocentes. Asimismo, destaca que:

Lo curioso es que el rey Herodes era Rey de Israel, el rey de su propio pueblo de Dios, esto me hace dudar del pueblo de Dios presente, por estar implicado en la misma condición de perseguidor del niño pimpollo que está por nacer. Solo hay una diferencia. Antes persiguió cuando ya nació, conforme hemos visto en el verso 16; se llamó la muerte de los inocentes. Mas ahora persigue antes que nazca para matar solo en el vientre. Es decir la venganza del enemigo es más grande y más fuerte en este tiempo presente (Apocalipsis 12: 4).

El quinto subtema se titula «El verbo de Dios triunfa en el futuro» y aquí se precisa que Ezequiel Ataucusi Gamonal es la nueva encarnación del verbo. Es como sigue:

Después de nacer en la segunda reencarnación, dice Juan en Apocalipsis 9, 11-13 y 16: «y vi el cielo abierto y aquí un caballo blanco, el que estaba sentado sobre él, era llamado fiel y verdadero, el cual con justicia juzga y pelea. Y sus ojos eran como llama de fuego, y había un nombre escrito que ninguno entendía sino él mismo. Y estaba vestido de una ropa teñida de sangre, y su nombre es el llamado Verbo de Dios. [v. 16], y en su vestidura y su muslo tiene escrito este nombre Rey de Reyes y Señor de Señores». Esta profecía es la verdadera reencarnación del espíritu de Cristo, hecho carne entre nosotros para conocer a Dios en forma humana, como fue antes en el pasado, tenemos el ejemplo que al nacer llegó a ser como el hijo unigénito de Dios; dice San Juan 1, 14: «Y aquel verbo hecho carne, y habitó entre nosotros, y vimos su gloria como el unigénito del padre, llenos de gracia y de verdad». Asimismo al espíritu de Cristo le toca volver a tomar la carne humana, por segunda vez, conocida como la segunda venida de Dios, quiere decir es el mismo verbo de Dios, que siempre existió en el principio; San Juan 1, 1: «en el principio era el verbo, el verbo era con Dios, y el verbo era Dios», pero lo más importante de todo esto, es que el verbo vuelve del cielo, y tomará la nueva carne, en la raza de los incas, de la raíz del profeta Ezequiel, convirtiéndose el Perú, el verdadero privilegiado, entonces el varón de Dios, el profeta Ezequiel, habría triunfado definitivamente en ese vástago que retoña de su raíz, entonces el triunfo del varón está en el pimpollo o vástago, que debe salir de su tronco, es decir de su propio pueblo, restaurado por él, mediante una doncella virgen israelita; entonces se cumplirá el dicho del profeta Isaías por segunda vez; Isaías 7, 14: «por tanto el mismo Señor os dará la señal, y aquí la virgen concebirá

> y parirá hijo y llamará su nombre Emmanuel, que significa Dios con nosotros». Y triunfa desde su nacimiento hasta llegar a ser el rey de Reyes y Señor de Señores, como ya hemos visto el texto referido [Apocalipsis 19, 16] triunfa, ya no puede morir como antes, más bien le es arrebatado a su trono, conforme Apocalipsis 12, 5: «y ella parió un hijo varón, el cual había [de] regir a todas las gentes con vara de hierro, y su hijo fue arrebatado para Dios y su trono».
>
> Este es el hijo del hombre verdadero, que todos esperamos.

Vemos otros ejemplos del valor legitimador de la Biblia en relación a la fecha de fundación de AEMINPU. Según Scott, el párrafo bíblico que utilizan es Levítico 25: 10-12, donde se dice: «Y santificaréis el año cincuenta, y pregonaréis libertad [...] El año cincuenta os será jubileo [...] porque es jubileo; santo será a vosotros [...]». Para este ilustre investigador: «La AEMINPU fue oficialmente fundada en 1968, cuando Ezequiel Ataucusi cumplió cincuenta años de edad, como supuesto cumplimiento de la profecía anterior. Igualmente, la fecha oficial del reconocimiento del gobierno de la AEMINPU en 1969 es justificada bíblicamente añadiendo la cantidad de 1000, basada en el hecho de que "[...] para el Señor mil años es como un día [...]", y la edad de Matusalén al morir era de 969 años» (Scott, 1984, p. 24).

Esto es para lo acontecido. Para lo que está por venir también se usan procedimientos similares, aunque para determinar el fin del mundo al parecer no se tienen indicadores muy claros. En un primer momento se decía que 1985 sería la última fecha para la conversión al movimiento (Scott, 1984, p. 24), luego se afirmó que los signos ya son evidentes, como sequías, violencia, etcétera, y que el 2000 sería el año final. Sin embargo, se dice que Dios ha dado un margen de tolerancia en la medida que todavía falta convertir una gran parte del mundo. Finalmente, hoy se sostiene que Dios ha depositado en Ezequiel la decisión de este acontecimiento y que deberá ocurrir cuando el mencionado personaje se vista con una túnica que lleve los colores rojo y azul. Tal es, pues, la sacralidad con que se viene invistiendo el líder, en cuya voluntad ahora reposa la decisión de la proximidad o lejanía de un acontecimiento que es pensado como inexorable.

El Perú, país privilegiado

Otros criterios de legitimación se derivan del hecho de presentar al Perú como un país privilegiado por haber sido la cuna del profeta. Para ello se valen, una vez más, de las Sagradas Escrituras, de las cuales seleccionan ciertos párrafos a los que hacen calzar con ciertas configuraciones cartográficas que aluden a la ubicación y forma del territorio peruano. Como puede verse en la figura 1, una configuración muy difundida es la presentación de la tierra dividida en dos hemisferios: uno correspondiente a lo que ellos consideran el oriente y otro al occidente.

El texto bíblico que lo sustenta fue tomado de Isaías (43: 5), que dice: «No temas porque yo soy contigo, del oriente traeré a tu Generación, y del occidente te recogeré». Esto a su vez es convalidado por Zacarías (8: 7), quien señala que: «Así ha dicho Jehová de los ejércitos: he aquí, yo salvo mi pueblo de la tierra del oriente, y de la tierra donde se pone el sol», y por Números (34: 6), que dice: «Y el término occidental os será la gran mar: este término os será el término occidental».



Figura 1. Los hemisferios.

Scott, por su parte, recoge una sucesión de citas bíblicas con las cuales se pretende convalidar que un nuevo Cristo nacerá en Occidente, concretamente en el Perú, que en el pasado tuvo al Cusco como capital del Tahuantinsuyo. Esto lo confirman con el capítulo 16, versículo 4, del libro de Ezequiel, donde aparece la palabra «ombligo» y se la interpreta como la ciudad del Cusco, que era considerada como el «ombligo» del Tahuantinsuyo (Scott, 1990, p. 43).

Tal es la imaginación de los israelitas, que la configuración del Perú es interpretada como el rostro de Ezequiel Ataucusi; luego, haciendo un juego de particiones e inversiones, ven un conjunto de figuras como un águila, un león y un buey, a las que convalidan con citas bíblicas tomadas particularmente del libro de Ezequiel (ver figura 2). La primera cita que se resalta proviene del capítulo 17, versículo 2, del mencionado libro, que refiere lo siguiente: «Hijo del hombre, propón una figura y compón una parábola a la casa de Israel». Le sigue otra que viene del capítulo 1, versículo 10, que dice: «Y la figura de sus rostros era rostro de hombre; y rostro de león a la parte derecha en los cuatro; y a la izquierda rostro de buey en los cuatro; asimismo había en los cuatro rostro de águila». A continuación viene otra cita, tomada de Apocalipsis 4: 7, que señala: «Y el primer animal era semejante a un león;

y el segundo animal semejante a un becerro; y el tercer animal tenía cara como de hombre; y el cuarto animal, semejante a un águila volando». Finalmente, se cita a Colosenses 4: 17, que concluye diciendo: «Y decid a Arquipo: mira que cumplas el ministerio que has recibido del Señor».

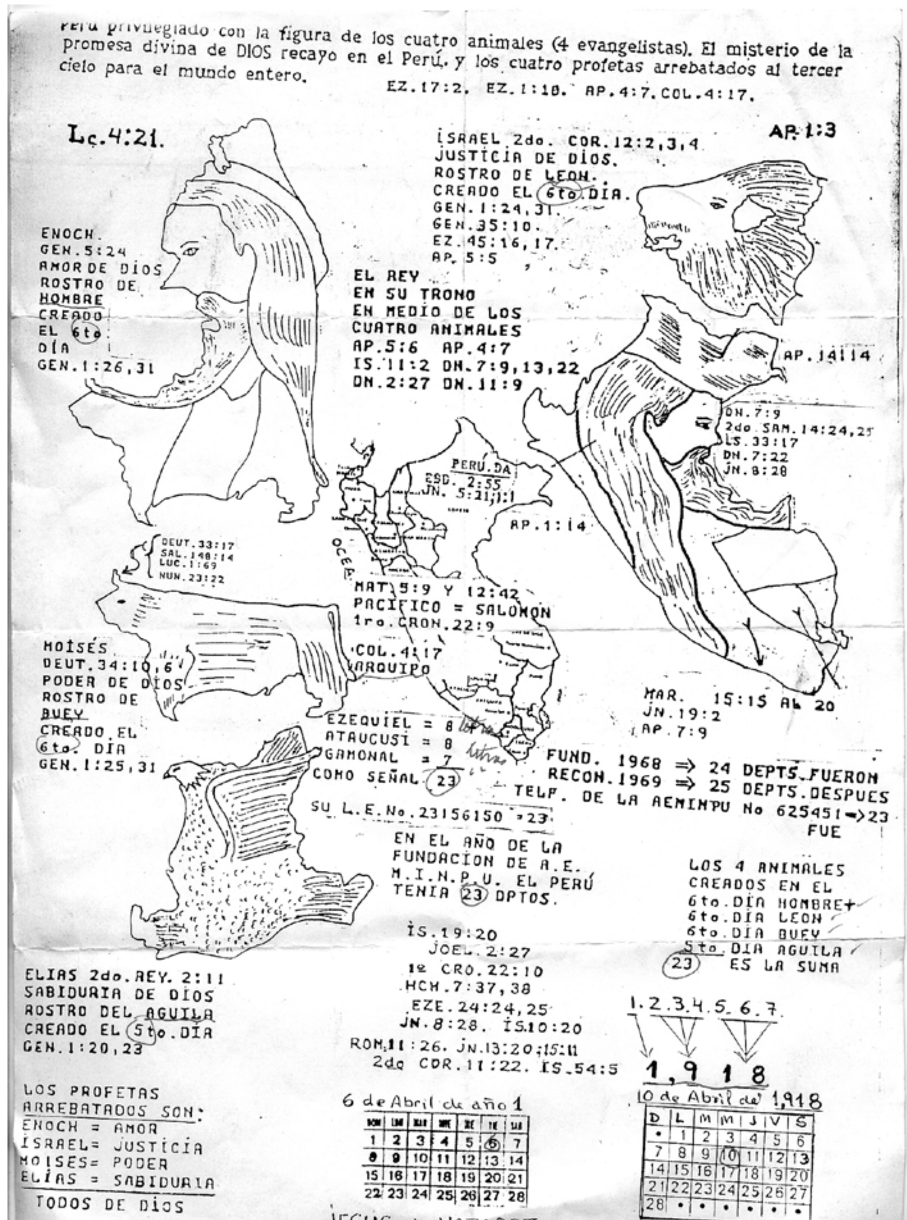


Figura 2. Los rostros israelitas del Perú.(Loreto).

Además de este juego de formas con el territorio peruano, la figura 2 convalida la condición privilegiada del Perú recogiendo el nombre de «Peruda», que el libro de Esdras 5: 55 menciona como una de las ramas judías que estuvieron cautivas en Babilonia. También lo hace sobre la base de algunas elucubraciones numéricas, como por ejemplo decir que 23 es el número de las letras en el nombre Ezequiel Ataucusi Gamonal, o de la suma de los días en que fueron creados el hombre (6º día), el león (6º día), el buey (6º día) y el águila (6º día) [sic], o que el teléfono de su oficina era 625451 = 23, para luego concluir que el Perú tenía 23 departamentos cuando se fundó el AEMINPU, en 1968.

Para los israelitas no hay límites en esta búsqueda de correspondencias. De este modo, si se habla de la Ciudad del Sol es porque se está aludiendo al Tahuantinsuyo. Según Kenneth Scott (1990, pp. 47, 48):

> No hay lugar a dudas en el concepto israelita de que el Perú tenía que ser privilegiado. Los treintitrés huesos vertebrales indican la duración de la vida de Jesús en la tierra, las doce costillas indican los doce Apóstoles y la bandera Peruana roja y blanca indica los supuestos colores de la vestimenta de Jesús. Asimismo el rojo simboliza la Palabra de Dios o el alfa, el principio (Ap. 19: 13-14; Ap. 5: 5; 1: 11; Núm. 10: 14; Isaías 63: 2; Ap. 17: 13; Ap. 7: 5), mientras que la bandera israelita representa el fin, u omega […].

Más adelante añade:

> El Perú es símbolo de la Tierra Prometida. Así como Manco Capac fue destinado para establecer el Imperio Inca en el Cusco como el «ombligo de la tierra», Moisés fue elegido para conducir a los israelitas a la tierra de Canaán. Las cuatro divisiones del Imperio Inca y los veinticuatro departamentos del Perú son alineados con los cuatro animales que bajaron del cielo y los veinticuatro ancianos del Apocalipsis (5: 8). Ezequiel, como un profeta igual que Moisés, fue enviado al Perú para establecer nuevamente el Pacto de Dios… Los himnos israelitas lo demuestran:
>
> Moisés recibió la Ley de Dios en Sinaí
> En el Perú ha recibido Israel-Israel
> Moisés recibió la Ley de Dios en Horeb
> En Palomar ha recibido Israel-Israel
> Moisés nació en el oriente-oriente
> En el occidente ha nacido Israel-Israel
> Moisés hizo pacto antiguo con Jehová
> El nuevo pacto ha concertado Israel con Jehová
> Moisés primer siervo de Jehová, de Jehová
> El postrer siervo de Jehová es Israel-Israel
> Primogénito de Dios:
> El Perú es la tierra del Sol
> Tahuantinsuyo el Imperio de los Incas

Donde abunda el oro y la plata
El gran misterio de toda América

Coro:

Oh Israel Primogénito de Dios
Libertador de toda la humanidad
Macchu Picchu es el monte del Inca
En Palestina el Monte de Sinaí
Donde Moisés recibió Mandamientos de David
En el Perú Israel lo recibió.

Habiéndose establecido la condición privilegiada del Perú, esta es a su vez complementada con una pronunciada tendencia a vincularse con los incas, lo que ha hecho que muchos israelitas vean en Ezequiel la imagen del Inca o de Incarrí, tal como lo he venido sosteniendo en otros trabajos (Ossio, 2000 y 2003) y al Tahuantinsuyo como un modelo socio-político digno de ser revivido.

Bibliografía

Córdova, Armando (1978). «Asociación o Iglesia Evangélica de la misión israelita del Nuevo Pacto Universal» (documento mecanografiado).

Ossio, Juan (2000). Inkarrí y el mesianismo andino. En Federico Navarrete & Guilhem Olivier (coord.), *El héroe entre el mito y la historia* (pp. 181-212). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ossio, Juan (2003). Una nueva expresión del mesianismo andino: Israel del Nuevo Pacto Universal. En Frank Graciano & Luis Millones (eds.). *Indigenous Cultures of Spanish America* (vol. 3), *Modules in Emerging Fields.* New London: Connecticut College.

Santa Biblia (1960). *La Santa Biblia Antiguo y Nuevo Testamento*. Lima: Sociedades Bíblicas Unidas.

Scott, Kenneth (1984). *Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal*. Lima: Concilio Nacional Evangélico del Perú.

Scott, Kenneth (1990). *Los israelitas del Nuevo Pacto Universal, símbolos y tradiciones*. Lima: El Inca.

EL ZAPATERO MESIÁNICO. HAGIOGRAFÍA DE EZEQUIEL ATAUCUSI

Arturo de la Torre López
Universidad de Alicante

La mañana del 3 de junio de 1741 dos negros fugitivos aparecieron en las misiones de La Sal y Pichana, en el Perené. Confundidos y asustados informaron a los religiosos que un indio, pretendiendo recuperar la *corona* que Pizarro quitó a su padre, estaba levantando a todas las poblaciones nativas de la selva. Durante los siguientes diez años, Juan Santos —ese era el nombre del recién llegado— puso en serios aprietos a las autoridades españolas. El extraño personaje, que se presentaba como encarnación del Espíritu Santo, fue tan escurridizo para las fuerzas militares coloniales como para los cronistas y, a lo largo de la década que duraron sus acciones, apenas se pudo recoger una breve descripción física del caudillo y una frase que podamos atribuirle con alguna certeza.

Casi doscientos años después de estos episodios y en el mismo escenario, otro singular personaje —Ezequiel Ataucusi Gamonal— va a hacer su entrada en la historia. Al contrario de lo ocurrido con Juan Santos, el volumen de información que de este segundo tenemos es infinitamente superior. No solo influye en ello la contemporaneidad de Ataucusi, también el interés que suscitó el movimiento que llegaría a fundar: la «Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal» (AEMINPU) o, simplemente, los «israelitas del Nuevo Pacto», que —con más de 80 000 seguidores a lo largo de ocho países— han despertado el interés de investigadores desde diversos campos de las ciencias sociales. El propio Ezequiel, a sabiendas de esta «curiosidad» y movido por personas de su entorno, inició, en 1994, la elaboración de una autobiografía que no había sido terminada cuando el 21 de junio del año 2000 fue sorprendido por la muerte. Las notas que han quedado comprenden testimonios del propio Ataucusi que, en forma franca, se abrió a las personas que le rodearon en sus últimos años, relatando varios hechos de su pasado desconocidos hasta ese entonces. Del mismo modo, el documento incluye los episodios de la historia «semi-canónica», que el propio Ezequiel narró al hilo de las demandas de los investigadores que abordaron el estudio del fenómeno

israelita. Al tiempo, el texto recoge otros acontecimientos ajenos a la pura semblanza religiosa pero que merecieron la atención tanto de sus seguidores como del propio Ezequiel. Por último, el manuscrito incorpora interpolaciones hechas por las personas que le ayudaron en la tarea recopiladora y que tratan de sustentar doctrinalmente el documento con apoyo de «fuentes solventes». La mezcla —ligeramente promiscua— de estudios religiosos de procedencia calvinista con doctrinas esotéricas de toda índole, no solo no le resta frescura ni valor al escrito, antes al contrario, genera un rico material que nos proporciona datos sobre la vida y doctrina de Ataucusi y sobre el nacimiento de una religión, la «primera religión que nace en el Perú moderno» (Marzal, 1998a, p. 343).

A lo largo de este trabajo, trataremos de seguir esta inconclusa biografía que el propio Ataucusi quiso legar a la posteridad, completando su testimonio con otras informaciones, publicadas e inéditas. Ya existen otros trabajos que abordan tanto los aspectos doctrinales, como rituales, organizativos e incluso sociales de la congregación de Ataucusi. En casi todos ellos, hay un mayor o menor espacio para la semblanza del fundador de uno de los más sorprendentes fenómenos religiosos del Perú contemporáneo. En este artículo, sin embargo, trataremos de centrarnos en la vida del personaje en busca de las pistas que nos permitan comprender mejor su obra[1].

Un joven arequipeño

Ezequiel nació el 10 de abril de 1918[2], en Huahuas (Cotahuasi, La Unión), en el Departamento de Arequipa (Marzal, 1988a, p. 344). Fue uno de los catorce hijos del matrimonio compuesto por Mariano Ataucusi Urquizo, modesto funcionario (Marzal, 1988a, p. 344), y Eulalia Gamonal Chacón. Se ha especulado con la posibilidad de que hubiese adoptado, tardíamente y con fines simbólicos, el nombre de «Ezequiel». Si bien es cierto que en algunos miembros de la congregación sí se han dado cambios semejantes, en el caso de Ataucusi no hay constancia de ello. Antes bien, el hecho de que su nacimiento coincida con la fecha que la Iglesia católica ha dedicado para recordar la figura del profeta homónimo veterotestamentario, hace bastante probable que, siguiendo una costumbre tradicional en el catolicismo hispano, le fuese impuesto el onomástico del día de su alumbramiento.

[1] Para seguir este trabajo resulta imprescindible manejar, al menos someramente, los aspectos doctrinales sobre la AEMINPU a través de obras como (cito en orden cronológico): Espinosa-Benavides Yoyo, 1984; Granados, 1986; Marzal, 1988; Ossio, 1990; Scott Eunson, 1990; Curatola, 1997; De la Torre López, 2005.

[2] Sobre la certeza de que este año haya sido el de su nacimiento plantearemos más adelante algunas interrogantes.

Sobre su infancia, a falta de otros datos, contamos solo con los recuerdos del propio Ataucusi. Por circunstancias familiares, solo pudo cursar hasta cuarto grado de primaria, siendo el quechua su lengua materna (Marzal, 1998, p. 344). Su formación religiosa fue la convencional en su medio: el catolicismo popular y sincrético del área andina. Sin embargo, Ataucusi evoca un temprano conocimiento de las cuestiones sagradas que asegura no haber acertado a interpretar originalmente: «En el año de 1920, cuando tenía dos años de edad […] como si alguien me hubiese dicho, Dios vive y existe; desde entonces en mi mente y en mi corazón tengo presente que Dios vive para siempre jamás, y en mi pensamiento decía vivo para él» (Ataucusi, 1994-2000, p. 029b).

Paralelamente, recuerda con notable intensidad[3] una anécdota relacionada con el culto a los santos:

> A los seis años de edad mi madre tenía un santo que legalmente celebraba en la semana santa que dicen, y al cajón le ponían y decía que el Señor ha muerto. A ese santo le hicieron una capilla en el centro del pueblo donde yo nací. Mi madre iba a hacerle sus plegarias al santo; yo no respetaba al santo sino que jugaba como niño y me pasaba delante del señor y me ponía de espaldas, en fin. Después de terminada su plegaria mi madre amenazó darme chicote y luego me dijo ¿por qué no respetas al Señor? El Señor te va a castigar. Entonces contesté: mamita este santo no es Dios, Dios está en el cielo. Este sí castiga. Este Dios no castiga, porque es muerto. Yo sí le puedo castigar porque agarro una piedra, se la tiro y lo hago tiras. Al darle esa respuesta, mi madre quiso pegarme pero yo corrí y no me dejé pescar. Así pasó (Marzal, 1998a, p. 344).

Aunque su actitud puede ser entendida como la travesura del niño díscolo y revoltoso que el propio Ataucusi dice haber sido en su infancia[4], el episodio sería posteriormente presentado como un antecedente del abandono del catolicismo popular en el que había sido educado. Sea cual sea la lectura que le demos, lo cierto es que la respuesta del joven no puede dejar de recordarnos las alegaciones esgrimidas por los seguidores de uno de los fenómenos milenaristas más polémicos de la historia colonial andina: el *Taki Onqoy*. Los «predicadores» de esta «hierronia» exhortaban a los indígenas a abandonar la recién adquirida religión de los cristianos argumentando la falta de interacción que los nativos notaban con las «huacas» de los españoles[5].

Para encontrar los primeros hechos sobrenaturales en la vida de Ezequiel, deberemos esperar hasta los doce años:

---

[3] Intensidad muy probablemente explicable por las repetidas veces que Ataucusi narró este hecho.

[4] En las notas de su biografía trae a su memoria diversas anécdotas en este sentido.

[5] «Veis cómo ese palo no habla, por la cruz, y que este que nos habla es nuestro dios y criador y a este hemos de adorar e creher, e los demás que nos dizen e predican los cristianos es cosa de burla» (información de servicios Cristóbal de Albornoz, 1570, f. 54v) (AGI, Lima, 316).

> […] me sucede un misterio que yo estaba durmiendo en mi casa… más o menos a la una de la mañana, cuando abrí los ojos, la casa estaba llenecita de luz blanca. Entonces yo en mi pensamiento decía pero de dónde alumbra la luz, quién ha prendido. Entonces para darme cuenta yo levanto la vista y luego… la vista al techo y vi en el techo una tamaño… una estrella tamaño estrella de la mañana y esa estrella me había estado alumbrando. Entonces, en lo que estoy mirando, me quedé dormido, luego, al despertar a las seis de la mañana tal estrella ya no había en el techo.
>
> De manera que pasó este misterio y después, en adelante, de cada de un mes, me alumbraba siempre. Eso fue como un año, mes en mes me alumbraba, pero yo no hablaba a nadie, no le avisaba a mi madre ni a mi padre, a nadie avisaba, solo yo lo tenía en mi corazón (Ataucusi, 1994-2000, p. 030a).

A los catorce, se produjo otro nuevo fenómeno extraordinario: la aparición de un anciano que le previno contra el culto a los santos:

> Mira, los curas son los que han inventado de hacer los santos. Trabajan en su convento los santos y luego, de una vez que terminan, salen al campo, a los pajonales. Y de noche salen a los pajonales y comienzan a trabajar en los pajonales, algunos en un cerro, en los morros altos y haciendo una ventana donde puedan colocar los santos… Con la finalidad de que alguien, los que andan en esos pajonales encuentren y luego, le avisen a los sacerdotes y digan: «Me he encontrado el santo, ¿qué puedo hacer?». Entonces, el sacerdote responderá diciendo: «Traigan pues esos santos para bendecirlos y luego, prométele, pues ahora, misa y hacer fiesta» (Ataucusi, 1994-2000, p. 030a)[6].

Se trata de un nuevo rechazo a la religión católica. En las «historias de conversión», no son extrañas este tipo de ideas que señalan lo decepcionante o falsa que resultaba la experiencia religiosa anterior a la «gran transformación». La construcción ideológica que sufren estas historias de vida sobre la base de lo que es socialmente esperado por el grupo receptor es una práctica conocida y bien estudiada (Prat, 1997, p. 181). Pese a que el caso de Ataucusi es —tal como iremos descubriendo— excepcional y él mismo trata de marcar, a través de su narración, una considerable distancia con historias semejantes, ello no significa que siempre logre este objetivo.

En cualquier caso, tropezamos de nuevo con la actitud suspicaz del hombre indígena ante las «divinidades mediadoras cristianas». La conexión entre esta historia y la de su madre y el santo resulta evidente y parecería que las dos anécdotas debían permutar el orden cronológico.

---

[6] El texto de esta entrevista está incluido en el apéndice de nuestra tesis doctoral de donde fue tomado íntegramente por las personas que colaboraron con Ataucusi a la hora de confeccionar las notas de la autobiografía.

Poco después, Ataucusi abandonaría el hogar paterno —porque «le gusta ganar dinero»— para buscar trabajo en las minas de sal de Chuquibamba, en la vecina provincia de Condesuyos (Arequipa). Estando allí y ya con dieciséis años de edad, sufre una experiencia traumática que posteriormente será interpretada como un acontecimiento revelador de su futuro. Junto a unos amigos fue a nadar al río. Retado por uno de sus compañeros, trata de cruzarlo usando un tronco, sin embargo:

> […] entonces el viento que corría levantó la ola, en lo que estaba ya cortando el centro en la parte que más hacia ola, cortándole la correntada y, en eso, la ola viene y me hizo tomar agua. Me hundí. Entonces, en vista de esto, que no podía flotar, entonces yo pensé de hundirme más hasta profundo y luego con la aviada [ayudado] del piso de la tierra tomar… salir con la viada y así flotar abajo. Pero ya no pude, ya no podía ya triunfar a la fuerza del agua. El agua me llevaba de espalda de barriga y de todo, hasta de cabeza, bueno. Entonces, medio empozado era ese río y ese empozado tendría, pues, más o menos, cerca como media cuadra. Entonces más o menos faltando quince metros para llegar a la catarata, entonces yo oí y escuché en lo… para esto, antes de escuchar la voz y mi corazón no más lloraba diciendo: «Así será mi destino para morir ahogado en este río ya no veré a mi padre y a mi madre llamaba con mi corazón —lloraba—» [sic]. Después de esto, de repente, sentí… o escuche la voz que me llamaba diciendo: «Ezequiel anda, Ezequiel anda, Ezequiel anda». Tres veces. Entonces, después de tres veces que me llamó ya no sé nada si moriría o estaría ya no sé nada… Entonces, después, para darme cuenta ¡ah!, en eso que, eso que escuchaba la voz, vi que un pescado grande, por lo menos de ochenta centímetros más o menos de largo venía corriendo y se me mete a las piernas. Ahí es donde ya me quedé, no sé si moriría, ya no sé nada absolutamente, entonces, después de esto para darme cuenta ya que estaba ya al flote del agua, hasta la cintura. Entonces estaba botando el agua que había tomado y, entonces, cuando yo ya todito, pues, ya el último de las bocadas, pues, botaría, cuando ya me di cuenta, entonces, ya volví a mi ser nuevamente, ya una bocada más boté el agua y ahí paralizó. Entonces, quiere decir que ya había botado todo el agua. Entonces, me doy cuenta, pues, vuelvo a mi ser y, en todo me he sentido muy bien. Entonces, miro para aquí para allá y a mis compañeros estaban lejos. Bueno. Y, cuando me doy cuenta que, hasta la cintura estaba en el agua, pero el pescado me sostenía. En buena cuenta yo estaba montado en el pescado y me sostenía el pescado. Entonces, después como decir que ya está bueno, más o menos estaría un cuarto de hora así, sentado, después como quien dice que ya está bueno, al lado de donde debería salir y hubo una coleteada del pescado y me botó a donde iba a salir. Y, entonces ya de ahí me hundí otra vez al agua, pero hasta el pecho. Ya saltando, saltando salí ya. Así fue estas experiencias (en entrevista con Ataucusi, el 16 de noviembre de 1991).

En 1987, un relato semejante le fue narrado a Scott, quien no pudo dilucidar si se trataba de un hecho vivido o de un sueño. En cualquier caso, siempre según el propio Ataucusi, el acontecimiento le habría sembrado dudas acerca del destino misterioso que le estaba aguardando.

Poco después, Ezequiel sería levado e incorporado al servicio militar por primera vez. La etapa castrense del joven Ataucusi resulta particularmente abundante en anécdotas, muchas de las cuales nos ofrecen un vital retrato de sus aptitudes y personalidad.

Destinado en una unidad de Ingenieros, Ezequiel va a despuntar por su carácter despierto y por la habilidad, próxima en ocasiones a la picaresca, con la que afronta diversos problemas. Algunos acontecimientos, sin embargo, resultan particularmente llamativos. El primero de ellos tuvo lugar cuando, con el grado de sargento, se encontraba pronto a licenciarse. Sus superiores parecían dispuestos a respaldar su promoción en la Escuela Militar de Chorrillos. No obstante, antes tenía que saldar una deuda económica con la institución. Sin dinero, pidió ayuda a su madre; sin embargo, la cantidad que finalmente le solicitó por carta resultó ser diez veces la que, a su vez, le era reclamada a él[7]. Enterado de la supercheria, un superior suyo le recriminó que hubiera engañado a su propia madre. Las posibilidades de un nuevo ascenso se ven truncadas ante esta pérdida de confianza y recibe una durísima recriminación: «Sí, te vas a ir de baja porque no hay confianza contigo. Tú puedes vender tranquilamente al batallón» (Ataucusi, 1994-2000, p. 031b). Más sorprendente que la misma anécdota, es la franqueza con la que Ataucusi la incorpora al texto de su biografía.

En este mismo sentido, resulta menos paradójico que Ezequiel recuerde cómo hacía valer su destino —en la prevención del acuartelamiento— para obtener de sus compañeros de armas prebendas, pequeñas coimas y un sinfín de ventajas que hicieron bastante tolerable su vida en el cuartel.

Aún más compleja de interpretar es otra anécdota de su vida castrense. El futuro dirigente religioso recuerda minuciosamente los detalles del golpe que protagonizó Sánchez Cerro y que llevarían a este militar a la presidencia del país. Aparentemente, Ezequiel sería uno de los soldados que el militar golpista utilizó durante la revolución de Arequipa y su posterior marcha sobre Lima. Ataucusi pormenoriza los detalles de aquella página de la historia del Perú, planteándonos con ello un problema cronológico. Si Ataucusi efectivamente participó, como afirma, en aquellos acontecimientos, que tuvieron lugar en agosto de 1930, ello significaría que habría sido levado con doce años, no con los dieciséis que declara. La otra opción es que 1918 no fuese su fecha real de nacimiento. Resulta difícil alcanzar las razones que le pudieron llevar a modificar esta información. Es conocida

[7] Porque deseaba adquirir una moto, según propio testimonio.

la existencia de algunas profecías vinculadas con el año 1918 que pudieron hacer preferir esta fecha en lugar de una original anterior; aunque esto no parece razón suficiente para explicar del todo satisfactoriamente la posibilidad de dicho cambio.

Sin que podamos fijar con precisión la época[8], Ataucusi nos narra otro episodio que retrata su carácter. Se encontraba trabajando en una explotación minera próxima a Chuquibamba cuando se erige como cabecilla de una acción huelguística. Se trataba, siempre según él mismo, de un movimiento verdaderamente revolucionario dado que «en ese tiempo no conocían huelga en provincias». La forma en que organiza la protesta nos retrata a un líder de maneras casi mosaicas: «Y como ya habían dicho que llenen agua en todo lo que tengan, entonces llenaron y mandé que el canal lo corten» (Ataucusi, 1994-2000, p. 061); pero que no duda en ejercer la violencia cuando es preciso para el triunfo: «[…] enseguida cuando vean alguien pasar ¡caramba! boten barranco (que mueran) caramba no importa» (Ataucusi, 1994-2000, p. 061). Como resultado de la acción represiva, Ataucusi será arrestado y llevado a Arequipa desde donde debía ser reexpedido al limeño penal de El Frontón. Durante los días de cautividad en la capital departamental, Ezequiel, que se vio obligado a compartir estancias con delincuentes habituales, no tuvo problemas en asumir la personalidad de un peligroso malhechor para hacerse respetar por los otros encarcelados, jactándose en sus memorias de la hábil treta. Sin embargo, la popularidad alcanzada por la acción huelguista le sirvió para granjearse la simpatía de los policías encargados de su custodia, quienes eventualmente lo sacaron de la carceleta y lo llevarán a comerciantes locales para que estos le hagan pequeños obsequios.

Finalmente, la presión del sindicato le acabó logrando la libertad. El regreso a su localidad natal resulta, siempre según su testimonio, triunfal.

El segundo servicio militar ofrece menos problemas cronológicos. El sistema de levas empleado en el país y un descuido en la documentación que tenía que portar consigo, conducen a Ezequiel a repetir su servicio militar en 1941. Su nuevo paso por el ejército coincide con un conflicto con Ecuador. Ataucusi recuerda que su unidad fue destinada a la región en pugna, más concretamente a Paquicha, donde aparentemente participó en varios enfrentamientos armados.

Al finalizar este segundo compromiso, con 23 años de edad, se une a Dionisia Ospino, la que será madre de sus siete primeros hijos. Es en esta época cuando comienza a trabajar como calambuquero en la construcción del ferrocarril MollendoMatarani, siempre en el departamento de Arequipa.

Estando dedicado a esta tarea, se toma tres meses de vacaciones; luego de los cuales, cuando trató de reincorporarse a su puesto, no fue admitido. La situación

[8] En el texto no aparece ninguna referencia cronológica; no obstante, la mención a Chuquibamba y a la mina nos obliga a situar el episodio, o bien antes de su primer servicio militar, o bien entre este y el segundo.

era particularmente grave puesto que se le habían agotado sus recursos económicos. Sin embargo, el encuentro de un panetón, cuyo estricto racionamiento le permitió subsistir durante varios días, hasta que de nuevo obtuvo trabajo, fue interpretado como una nueva circunstancia providencial en su vida.

El encuentro con Dios

Su trabajo en el ferrocarril se prolongará hasta 1951, fecha en que abandona definitivamente Arequipa rumbo a la sierra central, donde se colocará en la hidroeléctrica de Carhuarmayo hasta 1955. Finalizado su contrato, Ataucusi probará suerte y tratará de abrir su propio negocio. La fortuna no parece acompañarle: primero lo intentará como carpintero, más tarde probará con un taller de zapatería. Como el mismo Ezequiel gustaba describirse, era él un hombre con «siete oficios y catorce necesidades» (Marzal, 1988a, p. 346). La situación se fue haciendo más dramática con la enfermedad de varios de sus hijos, que le obliga a vender diversos enseres (Marzal, 1988a, p. 346). Los reiterados fracasos lo llevan finalmente a instalarse en Picoy (Acobamba, provincia de Tarma), en abril de 1955, localidad donde dará comienzo la parte más excepcional de su vida. Junto a otros amigos —amigos de «vicio»— que frecuentan su taller de zapatero, empieza a menudear su presencia un personaje que le visita regularmente. Manuel Vela —este era su nombre— solía portar un bulto que llama la atención de Ezequiel:

> Yo le dije: «Disculpe, amigo Manuel, voy a tomarme la libertad de tomar este librito». Abro, pues, y lo leo. Entonces no sabía qué era, ahora sí sé. Era una concordancia para el estudio bíblico. Lo leí y me quebrantó mi corazón. Me cayeron las lágrimas. Desde entonces pensé: «Algo va a suceder conmigo. Y no tenía apetito, estaba preocupado».
>
> El viernes en la noche vino otra vez Manuel con el paquete. Y le dije: «Amigo Manuel, disculpe, tal vez en estos momento me manifestaré como imprudente, pero usted sabrá entenderme; se trata de saber qué hay en el paquete»… Él lo abrió y había un libro, que decía: Santa Biblia. La abrí por una parte y en lo que leí acusaba la vida del hombre. Lo volví a abrir y era Isaías. Y decía: «Por causa de mi nombre, yo te perdonaré y te haré limpio como lana blanca, como la nieve» […] Y eso sí me quebrantó totalmente y dije: «Estas cosas son de Dios». Las lágrimas me caían a chorros, pero yo me resistía, porque allí estaba el amigo Manuel y los demás amigos (Ataucusi, 1994-2000, p. 033a)[9].

Pocos días después, Ataucusi se encontró con Manuel Vela, quien resultó ser miembro de la Iglesia Adventista de la localidad. Ezequiel entonces le rogó que le permitiese acompañarlo al culto. Poco después, solicitará ser aceptado en la comunidad.

---

[9] Aparentemente el texto fue tomado de Marzal (1988, p. 347).

Aunque Ataucusi no resulta abrumador en pormenores sobre su conversión, el texto no deja de ofrecer una serie de elementos llamativos. El primero de ellos es la sensación de haber sido duplicado por un compilador que no hubiera encontrado mejor manera de engarzar dos versiones del mismo suceso. No sería la primera vez que un hagiógrafo utiliza este recurso; sin embargo, el relato fue tomado[10] textualmente de la entrevista oral publicada por Marzal en *Los caminos religiosos*[11] y coincide plenamente con el esquema de la narración que nos hizo en 1991. Por lo tanto, si se trata de una compilación, sería muy anterior e incorporada al propio discurso oral de Ataucusi.

No menos chocante es la actitud del amigo adventista. Lejos del activo celo propagandístico de los miembros de «nuevos movimientos religiosos», más intenso, si cabe, en el caso de las denominaciones adventistas (Marzal, 1988a, p. 153), Vela visitaba regularmente a Ataucusi sin ni siquiera dar a conocer su condición religiosa, y tenía que ser el mismo Ezequiel quien forzara la conversación sobre el tema: «[…] había religiosos adventistas, pero no sabía que eran religiosos y me visitaba uno de ellos, como amigos a mi taller. Bueno. Y así sucesivamente, ya costumbre era de visitarme, pero no me hablaba tampoco…» (en entrevista con Ataucusi, el 16 de noviembre de 1991).

El comportamiento de Vela resulta tan «poco proselitista» como para llamar nuestra atención. De hecho, Ezequiel cuenta cómo él mismo, apenas iniciada su «nueva vida», emprendió el apostolado entre sus compañeros de trabajo:

> Entonces, a los que estaban amigos allí sentados, les dije: Amigos, ahora sí encuentro un camino que lleva a la vida. En el camino que actualmente estábamos, estábamos en el camino de la muerte, sin esperanzas. Ahora, sí encuentro el camino de esperanza, el camino de la vida. De manera que solamente sugiero a todos ustedes que por el camino donde va su amigo sigan también (en entrevista con Ataucusi, el 16 de noviembre de 1991).

Dada la forma en que Ataucusi subrayará el carácter autodidacta de su aprendizaje, no sería sorprendente que el relato anterior refleje tan solo la búsqueda de respuesta religiosa a sus necesidades vitales, minimizando la más que probable intensa labor apostólica de Vela.

Al margen de la disonancia de estos aspectos, nos encontramos ante un texto bastante próximo a las formas habituales en los relatos de conversión. Aunque hay una fase volitiva, de curiosidad, el paso decisivo parece producirse por «rendición del yo» —utilizando la terminología de James (Prat, 1997, p. 160)—, siguiendo un modelo ampliamente conocido e igualmente extendido entre los grupos pentecostalistas y evangélicos.

---

[10] Por las personas que colaboraron con Ataucusi en la elaboración de la biografía.

[11] Basada en una entrevista realizada por Marzal en 1986.

El contexto vital que rodeó este paso fundamental en la vida de Ataucusi tampoco es insólito. Ezequiel atravesaba una serie de graves contratiempos: «[…] me fui a Huancayo y allí me instalé. Y en eso fracasé» (Ataucusi, 1994-2000, p. 032b). A ello hay que unirle uno de los elementos que más frecuentemente hace su aparición en los testimonios de conversión: la enfermedad: «Ya tenía mis hijos y la mayorcita, más querida, se enfermó. Lo mismo pasó con otros hijos que sanaron; pero la mayorcita no sanaba. Y para curarla tuve que vender mi radio y muchas herramientas. Pude curarla pero me quedé completamente pobre. Solo me quedé con mis herramientas de zapatero» (Ataucusi, 1994-2000, p. 032b).

Tenemos, por lo tanto, el tipo de «persona en búsqueda» cuyo retrato robot fija Marzal: «[…] migrantes […] golpeados por la pobreza, la enfermedad […] la anomia y la pérdida de referentes religiosos por el desarraigo» (Marzal, 1998, p. 105). Ciertamente, el antropólogo español traza su modelo para los desplazados desde el interior hacia la metrópoli limeña; pero, aun en un sentido diverso, Ataucusi debió haber sentido en alguna medida la desestructuración familiar y cultural que le produjo el abandono de su tierra natal, a lo que había que unir lo poco exitosas que sus empresas vitales estaban resultando. Incluso durante su periodo de militancia en la congregación adventista, volverá a caer enfermo, consagrándose a Dios como exvoto de su sanación (Scott, 1990, p. 17).

En cualquier caso, a partir de ese momento, Ataucusi va a convertirse en uno más de los miembros de la comunidad adventista. Al igual de lo que sucede a la hora de fijar la cronología de otros acontecimientos de la vida de Ezequiel —y estos años en particular—, no existe certeza acerca de cuánto tiempo militó en dicha Iglesia. Frente a la información más extendida, que no alarga este lapso por más de un año (Ataucusi, 1994-2000, p. 033a), el propio protagonista también confiesa que el periodo transcurrido dentro de esta denominación alcanzó los tres años (Ataucusi, 1994-2000, p. 034a). Sea como fuere, siempre que demos por bueno el relato de Ataucusi, se trató de una etapa de intenso estudio y de inicio de una vida mística. En los primeros momentos, pese al esfuerzo personal, va a encontrarse con serios problemas para la comprensión de las Sagradas Escrituras, lo que le llevará a la desesperación. Es así como llega la primera gran experiencia espiritual de su vida:

> […] se me apareció el Señor Jesús exactamente […] Me dice: «Recuéstate a la tierra […] ahí comienza a orar […] aparece un vaso blanco en la mano derecha y sigue orando». Se volvió leche. Entonces, hasta ahí vide. Entonces en la mano izquierda ya estaba con un hisopo. Terminó la oración y dio gracias. Se me acerca y, nuevamente, me dice: «Levanta el codo». Levanté el codo. Entonces con el hisopo remoja la leche del vaso y luego me pone acá, al codo. En ese momento, así como quien pone una ampolleta de anestesia y adormece, ¿no es cierto? O sea de calcio, cuando pone. Igualito comenzó a adormecerse mis pies desde la punta de las uñas de los pies y venía adormeciendo, adormeciendo cuando llegado la

> piel ya estoy en agonía, ya se me acerca ya estoy para morir, llega al corazón, morí y pasa el corazón el bulto —tenía bulto así bonito— entonces pasa el corazón y otra vez volví a mi ser (en entrevista con Ataucusi, el 16 de noviembre de 1991).

Después de esta especie de unción, se disiparán sus problemas con la interpretación de textos, iniciando una etapa de intenso estudio, así como de otras experiencias místicas, que le fueron permitiendo entender el papel que estaba llamado a desempeñar y que echaba a sus espaldas la responsabilidad «sobre el Evangelio» (en entrevista con Ataucusi, el 16 de noviembre de 1991).

De entre todas estas visiones, el propio Ataucusi destaca una: su traslado al pueblo del Ezequiel antiguo. Allí le mostraron tres tumbas y, en la cabecera de una de ellas, se alzaba una cruz y se podía leer el nombre de Ezequiel: «Entonces, al decir esto, me dice el Espíritu Santo: "Ese eres tú". Entonces yo me endurecía: "Pero cómo voy a ser yo"» (en entrevista con Ataucusi, el 16 de noviembre de 1991). Ataucusi no entiende cómo es posible cosa semejante, pero el Espíritu le explica:

> «Entiende, Ezequiel, ¿cómo vino Jesús al mundo?» [la primera pregunta]. Entonces contesté: «Vino en Espíritu y fue introducido en el vientre de María y luego se formó en carne y hueso y así vino Jesús al mundo», contesté. Entonces arriba me contesta: «Bien has dicho». Y luego, después de esto preguntas, diferentes maneras, aumentando ya otra pregunta, ya me pregunta: «Tú fuiste enterrado para fuera, para ejemplo [me dice]. Y todo Ezequiel será». Ahí me endurecía nuevamente, no entiendo esa pregunta. Enseguida vuelta otra pregunta [...] Me repite: «Para ejemplo para los postreros días». Entonces, luego me repite, entonces, luego me pregunta, nuevamente: «Tú eres el que has escrito el libro de Ezequiel» (en entrevista con Ataucusi, el 16 de noviembre de 1991).

Finalmente, Ataucusi acabará aceptando su misión. Una misión y una identidad —la del profeta veterotestamentario— que, como luego podremos ver, no encaja con el rol que Ezequiel más tarde adquirirá dentro de la futura congregación.

Le siguen, en el texto de Ataucusi, toda una serie de «experiencias anómalas» que no solo le irán preparando para el desempeño de la misión, sino que purificarán su persona. Las once visiones que narra son una constante exhortación al entendimiento y a la aceptación del destino, entreverándose citas bíblicas, más o menos textuales, extraídas de los momentos de renuencia de líderes y profetas del pueblo de Israel cuando le fueron encomendadas tareas semejantes[12].

---

12 Así el relato de la Cuarta visión: «En la visión de la mañana vi a Jesucristo, el Señor, a una distancia aproximada de veinte metros. Se acercó a donde yo estaba y con su venida me asombré y caí sobre mi rostro. Díjome: "¡Entiende Hijo del Hombre! ¡Oye lo que yo te hablaré! Hoy, delante de mí, mañana y pasado mañana, sea hecha la obra"», parece extraído de Dn. 8, 17 y ss. En la sexta visión, Ataucusi usa las palabras de Is. 61, 1. En la novena visión, la imprecación de la voz está textualmente sacada de Ez. 2: 3. En la décima visión, Ataucusi argumenta su reluctancia a aceptar la misión sobre la base de Ex. 6: 12 y 30.

De entre la serie de experiencias, sobresalen dos: la Purificación del Pecado y el Arrebatamiento. Entre la tercera y cuarta visión, tiene lugar el primero de estos episodios singulares:

> Entonces vi que el Señor Jesucristo se postró; extendió los brazos y mirando el cielo clamó. Y se abrió el cielo y cayeron gotas de agua al vaso que sostenía nuestro Señor Jesucristo. Luego se acercó y derramó el agua sobre mi cabeza. Entonces sentí como un brazo ardiente que me quemaba por dentro como un horno. Tenía la forma de un bulto que subía desde la planta de mis pies poco a poco. Cuando llegó a mi corazón no lo soporté. Mis fuerzas me abandonaron. Caí desmayado y perdí el conocimiento. Luego volví en mí. Entonces, sentí que mi cabello medio se levantó; que salía de mi cuerpo un humo negro, arqueando salía de mi cuerpo (Ataucusi 1994-2000, p. 035b).

Se trata, sin duda, de una descripción de intensa plasticidad sobre la función purificadora del Bautismo. Todavía antes del Arrebatamiento, tendrá lugar la séptima y la más original de todas las visiones:

> Oí una voz que me hablaba. Díjome; «Id a la biblioteca. Allí están dos libros: de la vida y de la muerte. Traedme el Libro de la Vida». Al retornar, tomó el libro de mi mano y lo abrió diciendo: «A ti es dado este Libro de la Vida y todos los que están escritos en este Libro. Es menester me sean reunidos. […] Tienen derecho a la liberación y sea hecho». Yo dije: «Así haré Señor. Gracias doy. Amén» (Ataucusi, 1994-2000, p. 035b).

Aunque la afirmación, conectada necesariamente con el capítulo vigésimo primero del libro de la Revelación, tendría una interpretación de enorme peso, puesto que deposita sobre Ataucusi la responsabilidad de determinar quiénes se salvarán, sería preciso tamizarla siempre por la hermenéutica del propio Ezequiel y sus seguidores[13].

Después de esta experiencia y completada la limpieza, podría tener lugar el episodio fundamental de toda la «teología» israelita: el Arrebatamiento. Por algún motivo relacionado con su actividad laboral, la familia Ataucusi se instaló en el interior de la Montaña. Es allí, en El Palomar de Sanchiro, donde Ezequiel sería arrebatado al tercer cielo. El camino le permite conocer también el primero y segundo, e incluso el propio Infierno, donde el Diablo tratará de engañarle.

---

[13] La interpretación bíblica y su lectura es una de las cuestiones de más difícil comprensión que presenta el grupo fundado por Ataucusi. Aunque es conocida la clave argumental («Porque mandamiento tras mandamiento, mandato sobre mandato, renglón tras renglón, línea sobre línea, un poquito de allí, otro poquito allá» [Is. 28: 10]), algunos autores están convencidos de la existencia de una pauta que conduce la concatenación bíblica que los israelitas hacen en sus estudios. No obstante, sin otra luz al respecto, lo único de lo que podemos estar seguros es de la importancia de las concordancias habitualmente presentes en las versiones de las Biblias de ReinaValera (las frecuentemente empleadas por la congregación) cuando no del propio azar.

Ninguna de estas estaciones le apartará de su objetivo final. Allí encontrará un local muy espacioso donde descubre una gran mesa con veinticuatro sillas, así como dos bibliotecas y una pizarra grande. El aspecto escolar del edificio es subrayado por la narración de Ezequiel, quien incluso parece asumir el rol de un niño travieso:

> En eso, de repente ya de mi retaguardia: «Hola, hermano, ¿cómo estás?, ya llegastes». Yo rápido volteé. Ahí estaban tres personas sentadas. Este me hablaba y estos dos me miraban así. Entonces: «Sí, hermano, ya llegué». «Está muy bien. El único ya a ti te esperamos para comenzar la obra. Siéntate». Había una mesa chica delante de ellos. Más o menos sería unos tres o cuatro metros más adelante. Una silla había y allí me senté. Entonces yo estaba mirando a los tres varones. Me miran nomás. Entonces este era el Hijo y este era el Padre y este era el Espíritu Santo, el que me hablaba. Entonces, me miran nomás. Entonces, al poco rato me dicen… y vi al Hijo que estaba revisando la Biblia abriendo: «Esto no han visto —versículo por versículo—, esto no han visto —pasaron no más—, esto sí han visto pero no lo ponen en práctica». En eso el Padre se levanta se dirige al fondo y escribe los diez mandamientos en la pizarra. Entonces viene y se sienta y me dice: «Ezequiel»; «Señor», me levanto y tres reverencias hice; «Anda a la biblioteca y sácame cartulina», me manda. «Amén, Señor». Me fui. Yo como un soldado me paro. Entonces giro a la izquierda para seguir hasta el fondo y como un soldado marchaba. Dentro a la biblioteca uno estaba cerrado y el otro estaba abierto, al que está abierto entré. Había dos libros. Yo, curioso, primeramente curioseé, levanté el libro para leer, pero en eso me entró el temor y lo dejé de leerlo y agarré la cartulina y salí. Entonces: «Aquí está la cartulina, Señor». Entonces me dice: «Toma asiento en la silla y escribe los diez mandamientos que están escritos en la pizarra sin aumentarles ni disminuirles». Entonces y para entonces en la mesa ya estaba la tinta y el lapicero. Entonces yo comencé a escribir los diez mandamientos. Entonces cuando ya me dijo: «¿Ya está listo?». «Ya, hermano», dije. Entonces al Espíritu Santo entregué y después al Hijo. Está muy bien, aprobó. Alcanzó al Padre. «Está muy bien», aprobó. Entonces, luego… «Ahora, irás pueblos, naciones, casas, y donde fueres, hablarás diciendo: “Este es el mandamiento que mirando no habéis visto y hablando de ello no habéis entendido. Escuchando estas palabras quizás se conviertan”» (en entrevista con Ataucusi, el 16 de noviembre de 1991).

Ya en 1986, cuando Marzal recogió una narración que se aparta poco de la aquí transcrita, este episodio había merecido la atención de Ataucusi y sus seguidores hasta el punto de ser el único hecho publicado de su vida. En las versiones escritas, no se añade mucho a lo dicho, si bien la incorporación de citas bíblicas hasta extremos abrumadores —elemento habitual en la totalidad de los textos de Ezequiel— le hace perder la frescura del texto oral. En la versión incluida en las notas autobiográficas sí hay un añadido de cierto interés: «El que hablaba conmigo díjome: “Por tercera vez, sea predicado a todas las gentes el Evangelio de arrepentimiento y la remisión de pecados, en todas las naciones”» (Ataucusi, 1994-2000, p. 036b).

Además de otras lecturas mucho más simples —que en casos semejantes nunca podemos descartar—, la referencia a esta «tercera predicación del Evangelio» resulta demasiado llamativa como para pasarla por alto. ¿Se puede pensar en una conexión entre el triteísmo histórico joaquinista y el mensaje de Ataucusi? En este punto es preciso recordar, como Marzal ya apuntó a raíz de su trabajo sobre Urcos (Marzal, 1973, p. 263), la posible introducción en el área andina de la concepción de la historia dibujada por Joaquín de Fiore. Más tarde, el antropólogo hace notar esta presencia en el propio credo israelita (Marzal, 2002, p. 550). Mucho más complejo que señalar la presumible filiación joaquinista de este concepto —que, a su vez, casaría perfectamente con muchos elementos doctrinales de los seguidores de Ataucusi—, sería establecer los vericuetos históricos y mentales por los que el pensamiento de un abad cisterciense del siglo XII llegan al universo mental de un zapatero arequipeño. Aunque es bien probable que Ezequiel tomase esta imagen del sincrético universo religioso andino, no podemos olvidar el carácter ecléctico hasta la promiscuidad de las lecturas y de la formación autodidacta de Ezequiel Ataucusi[14].

Pese a la aparente contundencia del mensaje recibido durante el «arrebatamiento», las siguientes visiones continúan siendo una exhortación a la generosidad, al entendimiento y a la aceptación del destino que le había sido revelado.

De gran significación resulta ser otro hecho sobrenatural ocurrido en estos años y que, sin embargo, no fue mencionada en sus propias notas bibliográficas. Se trata de una voz que le ordena leer el pasaje de Jeremías 25: 11-17. En dicho texto, se hace mención al dominio del Rey de Babilonia que, previo a la «visita de Jehová», se extenderá por 70 años. Ezequiel interpretó los 70 años como 7000 que, sin embargo, «por el amor de Dios» habrían sido acortados y estarían prontos a su cumplimento (Scott, 1990, p. 20). El episodio tiene la importancia de ser la primera vez que se introduce en la semblanza espiritual de Ataucusi una clara referencia a una expectativa material milenarista.

Otra de las más populares «experiencias anómalas» de su vida es la que dio lugar a uno de los elementos más pictóricos de la congregación fundada por Ataucusi: el cumplimiento del voto nazareo. Ezequiel oyó una voz que le advirtió que —en señal de su pacto con Dios— no debía cortar su cabello ni su barba; pero días después, en el momento en que —por olvido— iba a desobedecer este mandato en una barbería de Tarma, cuando el peluquero le había puesto la bata de barbería, Ezequiel vio a Jesús reflejado en el espejo del establecimiento. Comprendió su error, pero no pudo impedir que le cortasen un mechón de su pelo, negándose a que continuasen y permitiendo únicamente al artesano que igualase el trasquilón. Desde aquel momento, no volvió a consentir en cortar su cabello ni afeitar su barba.

[14] Algo semejante puede suceder con el retrato de la Trinidad que Ataucusi hace y que puede ser perfectamente vinculado con la iconografía de tres varones, mucho más frecuente en el área andina que las otras formas simbólicas más habituales en Occidente.

Congregación propia

Como no podía ser de otro modo, pronto se iba a producir la ruptura entre Ataucusi y la comunidad adventista[15]. Los dones proféticos de Ezequiel, el uso que va a hacer de ellos y —posiblemente— algunas afirmaciones heterodoxas, irán generando suspicacias entre sus hermanos de la iglesia de Río Seco. Los relatos de la escisión definitiva varían en algunos detalles. Aparentemente, Ataucusi —ataviado con una túnica— trató de dirigirse a la comunidad cuando fue requerido por Samuel Condori, anciano encargado de la congregación, quien lo sacó del templo. El episodio no estuvo exento de cierta tensión, pero el desenlace vuelve a ser, de nuevo, contemplado por Ataucusi como un hecho providencial:

> «¡Hermano, ya no deseamos ver tu presencia en este lugar, puedes irte!». «Gracias —respondí—, yo me iré, ya no volveré hasta que ustedes digan: "¡Bendito el que viene en nombre del Señor!"». En lo que dije eso, se amargó y comenzó prepararse para darme un puñete. Entonces le dije: «¡Si así conviene buscar, proceda hermano!». Me crucé las manos así, y él con esa palabra sola se irritó. Entonces levanta la mano para [...] ya la mano se venía contra mí, en eso parece que alguien lo ha jalado; así le ha hecho el brazo; ¡la cara amarillo! ¡Mudo se quedó! No pudo hablar. Entonces dije: «Ahora sí me voy. Gracias, hermano, por todo. Ahora sí me voy y no volveré hasta que diga: "¡Bendito el que viene en nombre del Señor!"» (Ataucusi, 1994-2000, p. 034b).

Se inicia entonces un periodo aún más confuso en la biografía de Ezequiel. Él mismo recuerda haber comenzado su predicación en las provincias de Tarma, Jauja y Chanchamayo, ataviado con una túnica, lo que le supuso algún que otro tropiezo con las autoridades locales[16]. En aquella época, una nueva revelación le ordena unirse a otro religioso[17]. La región oriental de Junín, histórico territorio misional, era en aquel momento una verdadera babel donde, en un sorprendente ambiente de confusión religiosa, los pescadores de almas trataban de ampliar y consolidar sus rebaños. Son años que, a juzgar por su testimonio, Ataucusi deambulará entre varias denominaciones, entre ellas la Iglesia pentecostal.

Este es uno de los episodios que ha suscitado alguna discusión sobre la vida del singular arequipeño. Mientras que algunos investigadores señalan sus conexiones —históricas y doctrinales (Scott, 1990, p. 34)— con el pentecostalismo, otros han puesto serias objeciones a esta supuesta militancia. La cuestión, más que la anécdota en sí misma de si Ezequiel asistió o no durante algunos meses a cultos pentecostales, tiene su importancia a la hora de fijar las filiaciones doctrinales de la futura congregación.

---

[15] No podemos establecer con seguridad la fecha de la separación, pero se ha mencionado finales de 1956 (Granados) y setiembre de 1957 (Páucar) (cit. en Scott, 1990, p. 22).

[16] En Recrán fue encarcelado, desprovisto de sus ropas y rapado (Ataucusi, 1994, p. 0038a).

[17] Aunque sí relata una serie de acontecimientos en unión de este personaje (incluyendo varias curaciones milagrosas), no pudo recordar el nombre del mismo.

Pese a que el propio Ataucusi declaró no haber pertenecido en ninguna forma a iglesia pentecostalista alguna, Scott da como seguro que Ezequiel, hacia mediados de los sesenta, frecuentó un templo de esta denominación ubicado en 7 de octubre —un «pueblo joven» de El Agustino, en Lima—, convirtiéndose el local, a la larga, en el primer templo israelita en la capital (Scott, 1990, p. 34). Esta noticia estaría reforzada por la declaración de Leoncio Ataucusi Ospina (Scott, 1990, p. 34). La información resulta congruente con los múltiples elementos pentecostalistas percibibles en el ritual y credo israelita. En este mismo sentido, hemos podido encontrar un estudio datado en marzo de 1992 en el que el propio Ezequiel relata su experiencia con grupos pentecostalistas[18]. Por último, en sus notas, Ataucusi cuenta cómo, después de abandonar la Iglesia adventista, llegó a ser bautizado como pentecostalista:

> […] yo me bauticé y cuando el Pastor pentecostal me bautizaron yo todavía no tenía creyentes, solo estaba andando, entonces en Recrán me bautizaron. Entonces, cuando estaba bautizando, testificó varias persona que habían visto paloma encima de mí, allí se convencieron que yo era de Dios […] (Ataucusi, 1994-2000, p. 75).

Aparte de las implicaciones doctrinales y rituales en la futura congregación, el deambular de Ezequiel entre varias iglesias[19] no es, desde luego, un comportamiento atípico entre los creyentes de los nuevos movimientos religiosos[20].

Con bastante esfuerzo y no pocos contratiempos, Ataucusi constituirá en junio de 1958 una congregación propia en Pampamichi, pocos kilómetros al sureste de Río Seco. Se trata de un grupo singular en el que, además de unos pocos serranos como el mismo Ezequiel, sorprende encontrar a setenta asháninkas. Es allí donde funcionará el primer templo de la comunidad[21]. Las manifestaciones sobrenaturales no cesarán en esta época. En la fiesta de Pascua de 1958, Ataucusi volvería a ser arrebatado al tercer cielo y cuando, al año siguiente, se incorpore a la iglesia Manuel Canales Córdova, Ezequiel le reconocerá como el «segundo siervo» que Dios le había anunciado. Canales —que adoptará el nombre de «hermano Jacob»— acompañará a Ataucusi durante más de diez años.

El trabajo de esta época no es solamente espiritual. Ezequiel y sus seguidores comienzan a poner en práctica una de las fijaciones más constante de la historia de la congregación: el deseo de colonizar la Montaña. En una de las visiones después de abandonar la Iglesia adventista, Dios le manifiesta que le habría de dar un lugar llamado Río Alto Pinedo, donde podría establecerse. Se organiza,

---

[18] «[...] en su día en Espíritu me trae a visitar a todas las congregaciones si la lengua no me parecía bien en Lima me encuentro con la Hermandad pentecostal [...] había fortaleza [...] hablaban 6, 8, 10, 15, 20, 23, 25 hasta 30 llegaba a hablar [...] unos hablan con "p", otros con "b" [....]» (Ataucusi, 1992 ca.).

[19] Habría que añadir, a las dos dichas, una más a la que Ataucusi nombra como la «peruanita», sin que podamos precisar con certeza a que denominación se refiere.

[20] Lo que ha llevado a aplicarles el título de «explorador religioso» (Prat, 1997, pp. 119-121).

[21] El testimonio de Ataucusi es refrendado por el del hermano Cáceres (Cáceres, s. f.).

en forma de cooperativa, una sociedad cuyo propósito no es otro que llevar hacia adelante la roturación de la selva. La forma en que Ataucusi alienta a sus asociados no puede dejar de recordarnos su etapa como dirigente sindical minero:

> Con el propósito de hacer producir los extensos terrenos de montañas vírgenes de la selva peruana y vernos libres de la explotación de los grandes latifundistas que, por buen tiempo abusaron del pequeño agricultor pagándole por su sacrificio un mísero jornal que no le alcanza para subsistir e, incluso son víctimas de enfermedades sin percibir ningún beneficio de parte de sus patrones (hacendados), animé a un grupo de agricultores a trabajar en tierras propias para producir y mejorar la crisis económica del pueblo, donde no exista explotadores ni explotados (Ataucusi, 1994-2000, p. 39).

Desde el asentamiento de Pampamichi, al menos una parte de la congregación se encaminó a Oxapampa en busca de nuevas tierras para ocupar; no obstante, el grupo acabó instalándose en Peña Plaz. En esta época, se inicia una larga serie de conflictos derivados del mecanismo legal para obtener la propiedad de las explotaciones selváticas. De todos ellos, el más recordado y el que tendrá consecuencias más graves será el enfrentamiento entre varios miembros de la comunidad y Balarin S.A., una empresa maderera. El problema, que se prolongará por más de una década[22], merecerá cierto seguimiento por parte de la prensa[23] y traerá asociado un acontecimiento totalmente excepcional en la historia de la congregación: la única colisión conocida con las autoridades estatales, un hecho que arrojará el trágico balance de dos hermanos muertos y varios heridos[24].

Instalación en Lima

Es precisamente una cuestión relacionada con los reconocimientos legales de las tierras ocupadas lo que lleva a Ataucusi a Lima a principios de 1963. Es tal vez en esta visita a la capital cuando Ezequiel entró en contacto con un grupo cuya influencia en su evolución doctrinal será determinante: la Asociación Israelita Evangélica del Nuevo Pacto (AIENP)[25]. Hacia la década de 1940, había llegado

---

[22] Desde 1962 a 1972.

[23] «Investigan actividades de tres "profetas" detenidos», en *El Comercio*, Lima, 21de febrero de 1969; «"Profeta" avivato vendió hasta "los cerros" en selva», en Última Hora, Lima, 11de abril de 1968; «Encarcelan en Huancayo a 29 miembros de una secta religiosa israelita», en *Correo de Lima*, Lima, 19 de junio de 1970; «"Somos inocentes", claman 31 campesinos. Suplican ser juzgados: solo los colonos de Peñaplas. Sus hijos abandonados en la selva. Pérez Godoy les dio las tierras», en *La Voz de Huancayo*, Huancayo, 19 de julio de 1970; «Zona de policía juzgará a 31 colonos», en *Correo-Huancayo*, Huancayo, 19 de julio de 1970.

[24] «Encarcelan en Huancayo a 29 miembros de una secta religiosa israelita», en *Correo de Lima*, Lima, 19 de junio de 1970.

[25] Scott sitúa este encuentro en el año 1959.

a manos de un adventista trujillano, Alfredo Loje, diversa documentación procedente de la iglesia cabañista chilena. Los cabañistas, un grupo desgajado del adventismo[26], constituyen una más de las decenas de brotes que el angloisraelismo ha producido en Hispanoamérica[27]. Su rasgo más sobresaliente y pintoresco es el mantenimiento de algunas de las fiestas veterotestamentarias, dando una de ellas —la de Cabañas— nombre al movimiento. Loje, un hombre de extraordinario interés por la literatura religiosa, movido por estas influencias, promovió la constitución de una nueva iglesia peruana, la referida Asociación Israelita Evangélica del Nuevo Pacto[28]. El pequeño grupo va a seguir en gran medida los planteamientos tanto de sus hermanos chilenos como de otras comunidades próximas que, bajo la denominación de Iglesia Universal de Dios (Worldwide Church of God), se encuentra bastante extendida por todas las Américas[29]. Sintéticamente, la AIENP, partiendo de la expectativa mesiánica del adventismo, retoma esta esperanza introduciendo nuevas interpretaciones milenaristas que sirven para contener la larga marcha hacia la espiritualización que las doctrinas de Miller habían iniciado desde la «gran decepción» de 1844[30]. Como principal novedad, las iglesias cabañistas y sus hermanas recuperan las solemnidades celebradas por los israelitas del Antiguo Testamento y algún que otro elemento de la religión judía. En el caso del grupo peruano —y aceptando como válido el testimonio de Sergio Guerrero—, frente a la opción generalmente seguida por las comunidades hispanoamericanas de la Worldwide Church of God de una vinculación espiritual con el pueblo israelita, Loje se habría situado más próximo a los planteamientos radicales del angloisraelismo británico, anunciando la certeza de su filiación real y sanguínea con el pueblo de Israel (Anónimo, 1969).

En cuanto a la forma en la que Ataucusi supo de la existencia de la comunidad de Loje, se ha apuntado la posibilidad de que una hermana del grupo del trujillano le hubiese puesto al corriente (ver testimonio de Georgina Loje, del año 2002); aunque, habida cuenta de la amplia difusión que tuvieron las peculiares

---

[26] En realidad se agrupan bajo esta denominación dos grupos distintos: la Iglesia Sionista y la Iglesia Israelita Evangélica del Nuevo Pacto (Scott, 1990, p. 25).

[27] Corriente asociada históricamente a la obra de Richard Brothers (1754-1824), quien a lo largo de varios trabajos argumentó que: «las diez tribus pérdidas de Israel» —aquellas que formaban el reino de Israel— constituye la cuna de la «raza» anglosajona. Con las lógicas matizaciones; esta doctrina fue recogida por varias agrupaciones, generalmente vinculadas a movimientos procedentes del millerismo.

[28] Reconocida legalmente con este nombre el 12 de abril de 1957 en Registros Públicos de Lima.

[29] Incluyendo en los EE. UU. y Canadá bajo el empuje de Herbert W. Armstrong.

[30] William Miller había anunciado que el retorno de Cristo a la Tierra tendría que producirse el 22 de marzo de 1843. El fallo en el pronóstico trajo una nueva fecha: el 23 de octubre de 1944. La nueva decepción hubiese arrastrado la desaparición del grupo de seguidores de Miller de no haber surgido una líder de la fuerza de Ellen White, quien aglutinó a gran parte de los milleristas para constituir la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

prácticas cultuales de los «israelitas de Loje»[31], Ezequiel dispuso de muy diversos canales para conocer de su existencia. Fuese como fuese, Ataucusi apareció en la casa de la familia Loje en torno a 1963. Venía acompañado de dos hermanos más. Durante tres meses, convivió con Alfredo Loje, con el que habló largamente sobre temas religiosos. Desde el principio, algunos de los planteamientos de Ataucusi fueron un tanto chocantes para el entorno de Loje, para el que Ezequiel resultaba demasiado radical en algunos aspectos. Tanto el voto nazareo —que la comunidad de la AIENP aceptaba solo como forma extraordinaria de sacrificio[32]—, como la cuestión de las túnicas que Ataucusi y sus seguidores empleaban con cierta frecuencia[33], eran prácticas demasiado pintorescas aunque no tanto como la idea que Ezequiel manifestó de reunir a los doce apóstoles para empezar la predicación (ver testimonio de Georgina Loje, del año 2002)[34].

Luego de un tiempo, donde es de imaginar ya debieron surgir algunos puntos de desacuerdo, el desencadenante resultó ser un tema vinculado al tabú alimenticio. Mientras Alfredo se negaba taxativamente al consumo de los animales impuros, el arequipeño se mostraba más tolerante en este sentido, en particular en el caso del chancho. La separación no fue violenta, pero sus respectivos caminos no volverían a cruzarse[35]. Aunque Ezequiel hizo un particular esfuerzo por minimizar la influencia de la AIENP o de otras iglesias cabañistas de Hispanoamérica, resulta evidente que, en algunos aspectos, la congregación de Ataucusi guarda un enorme parecido formal con otras iglesias israelitas, como la mexicana[36]. Ir más allá de estas analogías visuales resulta aún arriesgado, pero sin duda el estudio de las cuestiones doctrinales, tanto de la Iglesia de Dios como de los escritos difundidos por la Worlwide Church of God, nos ofrecerá, a través de la comparación, una herramienta para destacar los elementos más idiosincrásicos de la AEMINPU y la aportación que Ezequiel Ataucusi incorporaría a las creencias de su congregación. Un ejemplo puntual sería la doctrina trinitaria; pese a que nos topamos de nuevo con la falta de canonización del credo israelita, se puede afirmar que existe una clara aceptación del misterio de la Trinidad en la congregación, algo que contrasta con la concepción unitaria de la Worlwide Church of God. La doctrina del Espíritu Santo, definido como el «poder divino»

---

[31] La prensa nacional e internacional hizo eco de esta noticia, como lo prueba el siguiente titular: «Original campamento de "Retiro" instalan Judíos en Vía de Ancón» (*La Prensa*, Lima, 26 de setiembre de 1961).

[32] Actualmente, la AIENP lo acepta como una forma extraña y puntual de consagración a Dios que siempre debe ir acompañada de otros elementos.

[33] Georgina Loje recuerda que en el periodo de tres meses de convivencia con los recién llegados, llegó a confeccionar dos o tres túnicas, al margen de las que ya traían consigo.

[34] Este último dato, al que también hace referencia Scott (1990, p. 22), nos permite otorgar un considerable grado de confianza al testimonio de la familia Loje.

[35] Aunque según parece hubo varios intentos por parte de Alfredo Loje por visitar a Ataucusi.

[36] Cuya estructura de los templos y escudo son prácticamente idénticos.

en las Iglesias de Dios, resulta mucho más importante en la AEMINPU, fruto, tal vez, de los contactos pentecostalistas de Ezequiel.

Volviendo a este punto, el del contacto con el pentecostalismo, quedó dicho más arriba cómo Ataucusi, durante los años que siguieron a su salida de la Iglesia adventista, tuvo una aproximación a alguna denominación pentecostal en cuyo seno llegó a bautizarse. Más adelante, ya en Lima, continuarán estos contactos y, tal como también hemos mencionado, el primer templo israelita en la capital será una antigua iglesia pentecostal abandonada por sus propios ministros. Pese a que el propio Ataucusi negó alguna vez estas circunstancias (Ulfe, 1994), son muchos los aspectos cultuales de la congregación que apuntan en este sentido. Prescindiendo de las consideraciones históricas que suelen situar el origen del pentecostalismo en la reforma de los hermanos Wesley, en razón al carácter pietista del metodismo[37], bajo la denominación pentecostal se agrupan aquellas congregaciones caracterizadas —además de por el mencionado pietismo— por un culto emocional, una intensa acción proselitista, un marcado rigorismo ético y un —muchas veces malinterpretado desde fuera— compromiso social (Muñoz, 1989, p. 148 y ss). Ateniéndonos a estos datos, encontramos que la congregación de Ataucusi podría sin mucho problema ser clasificada en el rubro —de alcance exclusivamente antropológico— de las iglesias pentecostales[38].

Los años 60 pueden ser considerados como el momento en el que Ataucusi comenzará a obtener cierta notoriedad social. En 1968, fecha que tradicionalmente la AEMINPU establece como año de la fundación, ya existen algunos templos funcionando en Lima. En uno de ellos, el situado en el jirón. Cahuide, Ataucusi llevará a cabo la compilación de la Ley Real: los diez mandamientos que le fueron entregados en el arrebatamiento y que acabarán convirtiéndose hasta la actualidad en uno de los símbolos más constantes de la congregación[39].

También es este el momento en que se produzcan algunas de las acusaciones que le acompañará hasta su fallecimiento. Apenas llegado a Lima, algunos de los cooperativistas de la selva pondrán en duda la correcta cumplimentación de la tarea administrativa que le había sido encomendada. Le seguirán, poco después,

---

[37] Por razones idénticas podíamos con más justicia fijar el origen heterodoxo del pentecostalismo en el montanismo frigio.

[38] Aunque, en caso de tener que optar entre el carácter pentecostalista o escatológico para clasificar el grupo, el segundo sería más oportuno, tal como ya señaló Marzal (1988, p. 276).

[39] No solo figura en el escudo del grupo, sino que preside todo acto religioso o no que protagonice la congregación. La llamada Ley Real consta de un enunciado de los diez mandamientos más una recopilación de concordancias de cada uno de los mismos. Curiosamente, la compilación altera sustancialmente el decálogo más popular entre las iglesias cristianas. A partir de la ordenación enunciada por San Agustín (de Éxodo 20: 1-17 y Deuteronomio 5: 6-22), el segundo mandamiento es sustituido por Mateo 22: 39. A partir de ahí todos corren un puesto para acabar fusionando el séptimo y el octavo en este último.

unos misteriosos episodios ocurridos en Junín, nunca suficientemente aclarados y que obligarán a Ezequiel a comparecer ante las autoridades bien como encausado, bien para denunciar atropellos. Sin embargo, todos estos acontecimientos serán opacados por la notoriedad y permanencia de las nuevas acusaciones que sufrirá en Lima. Dionisia Ospino, su conviviente y madre de sus siete hijos, descontenta por la actitud que el desempeño religioso y colonizador supone para Ezequiel y presumiblemente azuzada por otras personas, presentará una demanda por abandono de domicilio. A esta se unen otras. Las denuncias pueden ser agrupadas en dos grandes rubros: ventas fraudulentas de tierras y abusos sexuales a menores de edad. Ezequiel y varios de sus seguidores se convertirán, desde entonces, en blanco habitual de la prensa popular peruana[40].

Esta primera marejada de inculpaciones de los años sesenta servirá para llevar a prisión a algunos de los primeros hermanos, mientras que el propio Ezequiel tendrá que permanecer prófugo por un espacio indeterminado de tiempo, pero que él mismo fija (Ataucusi, 1994-2000, p. 042b) en torno a los ocho años[41]. Finalmente, detenido y tras un periodo de prisión preventiva (Ataucusi, 1994-2000, p. 042b), acabará siendo absuelto de las imputaciones que se hicieron contra su persona.

El gran salto

La primera mitad de los años setenta no es una etapa particularmente prolija en noticias. Se ha supuesto que es la década de la consolidación de los símbolos de la AEMINPU[42]. Serán también estos años testigos de un acontecimiento destacado y de gran trascendencia posterior. Dionisia Ospina, su primera mujer, después de las mencionadas desavenencias, fallecería en 1969. Habida cuenta del carácter de buena parte de las acusaciones que recaían sobre Ataucusi y previendo los problemas que su soltería podía ocasionarle, ciertas personas de su entorno le propusieron que contrajese matrimonio. Lo hará en 1970 con Silveria Molina. De esta unión nacerá —en 1971— Ezequiel Jonás Ataucusi Molina[43], sucesor en la jefatura de la congregación al fallecimiento del fundador. Según el propio testimonio de Ezequiel,

[40] De los 336 artículos de prensa que hemos podido recoger y que retratan parcialmente la historia de la congregación, son muy pocos los que no hacen referencia a dichas acusaciones. Se diría que la prensa descubrió el fabuloso filón periodístico que ofrecía la combinación entre estafas, abusos sexuales y religión; a lo que se le sumó, desde 1980, la entrada en política y las acusaciones de homicidios.

[41] Desde 1964, lo que —por cierto— obligaría a aceptar que en el momento en que la congregación fue reconocida legalmente Ataucusi era un prófugo de la justicia.

[42] A decir de Scott, muy influidos por el ambiente nacionalista que vivía el Perú contemporáneo.

[43] El matrimonio de Ataucusi con Silvia (Silveria) Molina durará unos pocos años y, aunque nunca se produjo un divorcio formal, esta lo abandonó cuando el pequeño Jonás apenas contaba con unos pocos años, razón por la que el nuevo Misionero General de la congregación pasó los primeros años de su vida alejado de la misma.

a los pocos días del nacimiento del niño le fue revelado que sería su sucesor, lo que motivó que añadiese a su nombre original —Jonás— el suyo propio. Sin embargo, el matrimonio se acabará rompiendo y Silveria, que creará una nueva familia, se llevará consigo al pequeño Jonás, quien vivirá apartado un tiempo de su padre[44].

También en la década de los 70 se producirán las dos más importantes escisiones del grupo de Ataucusi. En 1969, Manuel Canales (el hermano Jacob), tras una disputa con Ezequiel acerca del derecho a firmar (entrevista a hermanos Mozo, Burgos y Mayta del 20 de julio del 2002) el decálogo o Ley Real[45], abandonará la congregación en forma aparentemente amistosa[46]. Le seguirán algunos de los hermanos constituyendo un nuevo movimiento: Israel Espiritual o jacobitas[47]. Durante algún tiempo, existirán algunos contactos entre ambos grupos que, sin embargo, se verán definitivamente rotos a partir de 1972[48].

La segunda fragmentación resultó más traumática. Su protagonista es Odilón Gamboa, quien ostentaba un cargo directivo en la congregación. Los datos de esta ruptura nos llegan en forma de denuncia contra Ataucusi por violación de Paulina Gamboa, hija de Odilón. La acusación, extensamente aireada por la prensa popular, fue, sin embargo, desestimada por los tribunales[49]. La sentencia emitida saca a la luz el enfrentamiento entre Ezequiel y el padre de la agraviada[50]. Consecuencia o causa de la imputación, la ruptura entre Ataucusi y Gamboa va a traducirse en la escisión de un nuevo grupo[51].

---

[44] Luego de esta separación, Ataucusi todavía tendrá, al menos, dos hijos más.

[45] La concordancia bíblica sobre los diez mandamientos que Ataucusi habría recibido en el arrebatamiento y que preside todos los templos y centros de la congregación.

[46] Así al menos se extrae de una carta manuscrito del propio Manuel Canales presentando su renuncia como miembro de la AEMINPU; si bien no contamos con ninguna constancia de la autenticidad de dicho documento.

[47] No hemos podido establecer contacto con este grupo, si bien es patente que el número de seguidores y su proyección regional no ha sido, en absoluto, tan llamativa como la de la AEMINPU. Inicialmente, los propios israelitas estiman que un tercio de la congregación original —«los más débiles»— se habrían incorporado al grupo de Canales.

[48] Años después, a mediados de los 90, coincidiendo con la más virulenta campaña de denuncias contra la congregación de Ataucusi, el hijo de Manuel Canales, Pedro David Canales Baca, lo acusó del asesinato de su padre.

[49] Instrucción N.º 971-80 del Noveno Tribunal Correccional de Lima; Dictamen N.º 128/82-FSP (Lima, 20 de enero de 1982).

[50] «[las] fundadas presunciones de enemistad entre el padre de la agraviada y el encausado con fecha anterior a la presentación de la denuncia [...] lo que constituye una mayor motivación para dudar de la seriedad e idoneidad de tal declaración [...]» (Instrucción N.º 971-81 contra Ezequiel Ataucusi Gamonal del 3er Juzgado de Instrucción).

[51] Scott se hace eco del suceso y es él quien menciona el surgimiento de un nuevo grupo recogiendo varios nombres: «Congregación de Jehová, Pueblo de Israel y Los Nazarenos» (Scott, 1990, p. 49). Sin embargo, al menos la primera de las tres denominaciones es actualmente empleada por la AEMINPU en una página web.

Por supuesto, junto con estos acontecimientos, Ezequiel y sus seguidores mantendrán su interés por el proceso de colonización de la Montaña. Un afán que se verá favorecido por la política del gobierno militar[52], que tal vez contempló con simpatía las ideas y símbolos nacionalistas que se irán configurando en la AEMINPU.

En contraste con esta intensa actividad, la evolución espiritual de Ataucusi parece ya ciertamente consolidada. En un sorprendente informe oficial realizado en 1972 para la Reforma Agraria, nos encontramos los elementos básicos del credo que incluyen una imagen bastante clara del excepcional rol espiritual de Ataucusi: «Ellos esperan la llegada de un Mesías, Cristo hijo del hombre que envíen a salvar a los que creen en Dios. Según sus creencias este Mesías ya ha nacido en el Perú, por lo tanto todos deben unirse en una tierra elegida para prepararse a su llegada. De allí que hayan buscado un lugar aparente donde congregarse en espera de este salvador […]» (Scott, 1990, p. 45).

La ya mencionada denuncia de Odilón Gamboa[53] tuvo, paradójicamente, un efecto benéfico para la comunidad de Ataucusi. Genaro Linares Páucar, presidente de la congregación en aquel entonces, será uno de los que abandone a Ezequiel. En su lugar, será nombrado presidente Jeremías Ortiz, prácticamente un recién llegado al grupo. Su capacidad para la organización, así como el retorno del país a la democracia en la década de los 80, va a intensificar la vocación política del grupo. El proceso de roturación de la Montaña acabará conectando con un concepto geopolítico de larga tradición continental: el proyecto Fronteras Vivas. Mientras, las aspiraciones políticas moverán a fundar, en 1984, el Frente Independiente Agrícola[54], que más adelante desembocará en el FREPAP[55]. A lo largo de la década de los 70, Ezequiel ya había comenzado a publicar en la prensa peruana una serie de artículos pagados en los que exponía sus puntos de vista políticos[56]; pero el proceso solo alcanzará su cénit cuando el propio Ataucusi se presente en tres ocasiones como candidato a la presidencia de la República[57].

---

[52] A través de instituciones como SINAMOS promoverá el proceso roturador.

[53] Que, pese a haber sido resuelta negativamente en 1980 por los tribunales de justicia, ha continuado siendo aireada por la prensa.

[54] Reconocido oficialmente por le JNE el 2 de febrero de 1985 (Scott, 1990, p. 61).

[55] Aunque el propósito inicial no es otro que obtener algunos reconocimientos estatales para la AEMINPU (derecho a llevar cabellera, establecimiento del sábado como día feriado, etcétera), pronto los intereses desbordarán estas metas iniciales y la congregación tratará de generar una relación clientelista con el APRA que llegó al poder en 1985. El fracaso en conseguir dicho objetivo acelerará la andadura independiente del FREPAP desde los últimos años del mandato de Alan García y, aunque existió un intento de acercamiento por parte de Vargas Llosa para lograr atraerse el volumen de votos de la congregación, la empresa no cuajará.

[56] En particular sobre la pena de muerte, en cuyo favor Ataucusi desarrollará una amplia campaña de prensa.

[57] Los resultados fueron: 73 974 (1990), 56 827 (1995) y 80 106 (2000).

Se diría que la entrada en política de la congregación proporcionó al grupo el único elemento que le faltaba para reunir todos los alicientes que hacían de Ataucusi y su movimiento un apetecible objeto del morbo periodístico. Las denuncias en prensa se recrudecen a partir de ese momento y los diarios populares —los únicos que hasta aquel entonces se habían interesado en los israelitas— se van a ver pronto acompañados por los rotativos de clase media que publicarán monográficos sobre actividades reales o ficticias de la comunidad y de su líder.

Desde otra perspectiva, es en estos años cuando el interés de las ciencias sociales hacia el movimiento se ha hecho más patente. Tras los primeros estudios, realizados desde las facultades de teología de iglesias reformadas peruanas (Cañahua Guevara, 1983; Páucar Ambrosio, 1985), el acercamiento del escocés Kenneth Scott, situado a caballo entre el interés misional y el análisis sociológico, producirá los primeros libros monográficos sobre la congregación. Le seguirán en el tiempo Espinoza, Curatola, Granados y Masson; si bien por la continuada atención y por el volumen de la producción es preciso destacar los respectivos trabajos de Marzal y Ossio. Estos investigadores, más los que posteriormente se han unido al interés por Ataucusi y su comunidad[58] y los que han abordado la cuestión embebida en horizontes de investigación más amplios[59], se han aproximado al fenómeno y a la figura de Ataucusi desde disciplinas y planteamientos metodológicos muy variados, lo que nos permite contar en la actualidad con un amplio espectro de puntos de vista.

Los años 80 se pueden considerar como el momento de eclosión del movimiento y el triunfo personal de Ataucusi. El número de seguidores alcanza cifras atronadoras[60], las empresas cooperativas formadas por la congregación exceden de varias decenas. No se trata ya solo de sociedades agrícolas selváticas orientadas a una economía que va poco más allá del autoabastecimiento: la actividad económica alcanza otros sectores y, además de las ferias populares —que lograrán cierto predicamento entre los estratos más humildes de la Lima metropolitana—, la AEMINPU contará incluso con diversas empresas de transportes[61].

Se trata, como hace notar Scott, de una serie de logros de considerable magnitud para una persona que, como Ezequiel, apenas había cumplimentado los primeros años de su escolaridad.

El éxito económico y la proximidad al poder político van a servir para avivar los celos y envidias en el seno de la congregación. Fruto de esta situación, en agosto 1995 se producirá el escándalo más importante de la historia de la misma. Juan Ataucusi,

[58] Phoebe Condos, José Luis Pérez Guadalupe, María Eugenia Ulfe Young, Luz Marina Bedoya Hidrovo, Lucía Eugenia Meneses Lucumi y Arturo E. de la Torre López.

[59] Fernando Fuenzalida Vollmar y José Luis Pérez Guadalupe.

[60] Scott habla de sesenta mil (1990, p. 78).

[61] La mayor parte de estas compañías no podrán sobrevivir al ajuste económico que sufrió el país en 1991.

hijo de Ezequiel, denunció por homicidio al congresista Javier Noriega. Noriega, que se había convertido en uno de los personajes más influyentes de la AEMINPU y era parlamentario del FREPAP, argumentó en su defensa que el ataque pretendía exclusivamente su eliminación[62]. En cualquier caso y a raíz de esta primera acusación, pronto llovieron otras en las que se culpaba a la congregación de asesinatos masivos en las colonias selváticas, así como otra serie de actos verdaderamente disparatados. Las autoridades iniciaron las oportunas investigaciones que llevaron a Ataucusi a ser interrogado por la DINCOTE. No era, desde luego, la primera vez que Ezequiel se encontraba en una situación semejante, pero nunca bajo cargos —homicidio y cooperación con grupos terroristas— tan serios. Ello, unido a la avanzada edad de Ataucusi, supuso un grave quebranto de su salud y ánimo. Tuvo que recibir a sus interrogadores en una habitación de la clínica Maison de Santé y anunció públicamente el abandono de la vida política y de la actividad social[63].

Una comisión del Congreso investigó las acusaciones y finalmente el asunto acabó olvidándose. La experiencia adquirida en el trato con la prensa no caerá en saco roto y la congregación realizará un intenso y oneroso esfuerzo para lograr la publicación de artículos favorables en diversos medios[64].

La desaparición del profeta

Al comenzar la turbulenta campaña de 2000[65], se hizo público que Ataucusi no participaría activamente en la misma[66]. Aunque se dieron algunas explicaciones estratégicas, la realidad es que su estado no permitía esfuerzos exagerados; se trataba después de todo de un hombre de más de ochenta años gravemente aquejado por problemas de salud. El propio Ataucusi, convencido de que estas noticias podían alarmar a sus electores, no consintió en recibir la adecuada atención médica antes del día de las votaciones. Sin embargo, en forma discreta, comenzará a hacer los preparativos para su sucesión y encarga al tesorero de la congregación que prepare los documentos legales oportunos. Pasada la fecha del referéndum, fue ingresado en la clínica Adventista de Miraflores. Dos meses después, el miércoles 21 de junio —coincidiendo con la celebración de la solemnidad de Pentecostés en Cieneguilla—,

[62] En la prensa se señaló que los celos habían empujado a Juan, situado en una modesta posición 85 en la lista para el congreso, a actuar de esa forma.

[63] «Ezequiel anuncia su retiro de la política», en *Expreso*, Lima, 28 de agosto de 1995.

[64] Resulta llamativa en este sentido la serie de artículos de carácter laudatorio que se publican en *El Popular*, periódico que pertenece a la misma empresa de *La República*, el diario que de forma más constante ha publicado acusaciones contra la congregación. Algo semejante sucedió cuando este último rotativo se convirtió en el principal receptor de los anuncios pagados de la AEMINPU, aun durante las intensas campañas contrarias en las que se comprometió el medio.

[65] La congregación se abstuvo de intervenir en la campaña municipal de 1998.

[66] «Ezequiel Ataucusi se mantendrá en silencio», *La República*, Lima, 13 de enero de 2000.

Ezequiel Ataucusi fallecerá por paro cardiaco, consecuencia final de complicaciones renales y del problema de diabetes que arrastraba desde hacía tiempo.

Como no podía ser de otra manera, un halo de penumbra habrá de ocultar los sucesos que siguieron a la desaparición física del líder religioso. Dos días después de su fallecimiento, la prensa que se ocupó del episodio apuntaba la existencia de problemas para aceptar la sucesión de Jonás; los hermanos mayores declaran no reconocer su designación y se recrudecen algunos de los enfrentamientos internos que ya se habían dado en vida de Ezequiel. Paralelamente, las medidas de seguridad en la Iglesia Matriz de Cieneguilla se incrementaron, aunque ya desde los días previos al fallecimiento se había incluso limitado el acceso de algunos hermanos a la persona misma de Ataucusi. Pasados unos días, Jonás Ezequiel acaba siendo aceptado por todas las partes. Los medios de comunicación, atentos al conflicto, pasaron por alto la angustia existencial que, con la desaparición de Ataucusi, se apoderó de decenas de miles de peruanos, que aguardaban el cumplimiento de las expectativas escatológicas en torno a su persona y que van a entrar en un estado de frustración y confusión que se prolongará durante algún tiempo.

Desde ese momento, la congregación de Ataucusi ha comenzado el intrincado camino para espiritualizar la esperanza milenarista y transformarse en una iglesia histórica. En los próximos años, el éxito o fracaso en lograr la canonización doctrinal y el tránsito desde una autoridad carismática a una de corte administrativoeclesiástica será lo que determine la consecución de la supervivencia como grupo de los israelitas, ofreciéndonos, durante el lapso que dure este peregrinaje, un apasionante modelo para la ciencia de las religiones.

Fuentes

s.f. Relato del hermano Andrés Cáceres Pérez.

1991 Entrevista con Ezequiel Ataucusi Gamonal. Cieneguilla (16 de noviembre).

1992 Estudio: Del Maestro en el Templo. Ezequiel Ataucusi Gamonal. Cieneguilla. AGINP ve019a.

1994-2000 Notas autobiográficas de Ezequiel Ataucusi Gamonal. Lima.

2002 Testimonio de Georgina Loje. Lima.

2002 Entrevista a hermanos Mozo, Burgos & Mayta. Cieneguilla (20 de julio).

Bibliografía

Anónimo (1969). Loje Was the President of a Small Group of Peruvian Who Literally Believed Themselves to be of Full-blood Jewish Descent. En *History of Church of God in Chile.* Recuperado en mayo de 2002 de www.giveshare.org/churchhistory/cogchile.html.

Ataucusi, E. (1992). «Estudio: del maestro en el Templo. Ezequiel Ataucusi Gamonal». Lima. AGINP ve019a.

Ataucusi, E. (1994-2000). «Notas autobiográficas de Ezequiel Ataucusi Gamonal». Lima.

Cañahua Guevara, Leónidas (1983). «Un análisis de los Israelitas del Nuevo Pacto». Tesis de graduación. Instituto Bíblico Nacional-Asambleas de Dios, Lima.

Curatola, Marco (1997). Mesías Andinos. Pestes, apocalipsis y el regreso de Cristo en el «Perú privilegiado». *América Indígena 57(3-4)*, 165-182.

Espinosa-Benavides Yoyo, Enrique (1984). La secta Israel del Nuevo Pacto Universal: un movimiento mesiánico peruano. *Revista Teológica Límense 18(1)*, 47-81.

Granados, Manuel Jesús (1986). Los israelitas. *Socialismo y Participación 41*, 95-105.

James, William (1999). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península

Marzal, Manuel (1973). Origen del Mundo y del Hombre en Urcos. En Juan M. Ossio, *Ideología mesiánica en el Mundo Andino* (pp. 253-274). Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor.

Marzal, Manuel (1988a). *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la gran Lima*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel (1988b). Los caminos religiosos de los inmigrantes en Lima. El caso de una parroquia del Agustino. *América Indígena 48(1)*, 139-164.

Marzal, Manuel (1998). Conversión y resistencia de católicos populares del Perú a los nuevos movimientos religiosos. En Elio Masferrer Kan (coord.), *Sectas o iglesias. Viejas y nuevas religiones* (pp. 101-121). México: Plaza y Valdés.

Marzal, Manuel (2002). *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.

Muñoz, Humberto (1989). Los pentecostales. En VV. AA., *Sectas en América Latina*. Lima: Paulinas-CELAM.

Ossio, Juan M. (1990). La Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social. En Marcel Valcárcel (ed.), *Pobreza urbana.* Lima: Fondo Editorial PUCP.

Páucar Ambrosio, Abel B. (1985). «Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal». Tesis para obtener el grado de Magíster en Teología. Seminario Adventista Latinoamericano, Lima.

Prat, Joan (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.

Rocha, Diego Andrés (1681). *Tratado único y singular del origen de los indios del Perú, México, Santa Fe y Chile*. Recuperado de Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Torre López, Arturo E. de la (2005). La más rigurosa secta de nuestra religión. La Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal. En Manuel M. Marzal (ed.), *Religiones andinas* (pp. 311-358). Madrid: Trotta.

Scott Eunson, Kenneth David (1990). *Los israelitas del Nuevo Pacto Universal. Una historia.* Lima: Pusel.

Ulfe Young, María Eugenia (1994). «Expresiones alternativas de la religiosidad peruana». Tesis para obtener el grado de Licenciado. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

QOYLLUR RITTI TRANSNACIONAL: UN CULTO ANDINO

Teófilo Altamirano
Pontificia Universidad Católica del Perú

Javier Ávila Molero
Instituto de Estudios Peruanos

Globalización y mundo andino

La globalización está convirtiendo al mundo entero en una red de relaciones sociales por donde circulan de manera fluida símbolos, imágenes, bienes y personas (Castells, 1996). En la actualidad, la mayor parte de los bienes y mensajes que se reciben en cada localidad no han sido producidos dentro del mismo territorio. No surgen de relaciones peculiares de producción, ni llevan en ellos los signos exclusivos que los vinculen a la comunidad nacional; sino otras señales que más bien indican su pertenencia a sistemas transnacionales desterritorializados (García Canclini, 1991) donde, para los sujetos, el proceso de construcción de identidades se encuentra en permanente negociación entre lo local y lo global, lo nuestro y lo ajeno, recreándose en medio de la creciente interacción entre diversas culturas sin tener muchas veces un anclaje claro en un territorio determinado (Hannerz, 1992).

El resultado de todo ello serían las culturas híbridas o lógicas transculturales (García Canclini, 1991), la posibilidad de expresarse cada vez más en diversos lenguajes y contextos, de pasar con mayor facilidad desde uno hacia otro, en un escenario en el cual antiguas fronteras culturales se vienen diluyendo entre los nuevos pliegues y márgenes producidos por la globalización. Todos ellos contextos nuevos donde se redefinen identidades a caballo entre varios mundos, o en medio del cruce de estos. En este sentido, muchos autores señalan que se trataría de complejos procesos de simultánea «globalización» y «localización», denominados bajo los neologismos de «glocalización» —así, con «c»— (Robertson, 1992), «creolización» (Hannerz, 1992), «indigenización» (Appadurai, 1996), o «hibridez» (García Canclini, 1991); conceptos todos que, finalmente, apuntan a dar cuenta de la capacidad de agencia y plasticidad cultural de los subalternos para reapropiarse y redefinir en su propio beneficio elementos culturales originalmente foráneos.

El desarrollo de culturas híbridas se relaciona con el proceso de «desanclaje» del espacio y tiempo (Giddens, 1994). En el caso de la noción de «espacio», su redefinición genera lógicas cada vez más desterritorializadas, donde la diáspora de grupos «tradicionales», anteriormente localizados, nos muestra que lo que creíamos eran sociedades cultural y geográficamente delimitadas se revelan cada vez más «estructuralmente» móviles y deslocalizadas. En ese sentido, ahora también los nativos habitan los «no-lugares», denominados espacios del anonimato en la sobremodernidad (Augé, 1993). El proceso dibuja nuevas cartografías de la cultura, las cuales no solo se recrean bajo anteriores criterios geográficos, ya que la migración internacional ha dado lugar a la aparición de comunidades «transnacionales»; fenómeno de movilidad poscolonial y posnacional que se caracteriza por la nueva experiencia de sujetos migrantes que construyen sus espacios de sociabilidad atravesando fronteras nacionales convencionales.

En el caso de la noción de «tiempo», muchos analistas hablan de una creciente «explosión» de la memoria (Huyssen, 2000), que coexiste y se refuerza con la valoración de lo efímero, el ritmo rápido, la fragilidad y transitoriedad de los hechos de la vida. Las personas, los grupos familiares, las comunidades y las naciones narran sus pasados para sí mismos y para otros, que parecen estar dispuestos a visitar esos pasados, a escuchar y mirar sus íconos y rastros, a preguntar e indagar. Estas memorias de la cultura y culturas de la memoria serían una respuesta o reacción al cambio rápido y a una vida sin anclajes o raíces. La memoria tendría entonces un papel altamente significativo, como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia y el anclaje en grupos o comunidades. A menudo, especialmente en el caso de grupos oprimidos, silenciados y discriminados, la referencia a un pasado común permite construir sentimientos de autovaloración y mayor confianza en uno mismo y en el grupo.

La redefinición del espacio y el tiempo nos coloca frente a nuevas comunidades de la cultura y culturas de la comunidad. Estas se presentan cada vez más «desterritorializadas» por el mundo. Sin embargo, la paradoja es que al mismo tiempo en que culturas e identidades se «desterritorializan», también se «reterritorializan» con inusitada vitalidad. Fundamentalmente, a través de la (re)construcción de nuevos sentidos de «localismo» (Parker, 1998) y «localidad»[1] (Appadurai, 1996). Uno de los elementos que más contribuye a la construcción de «localismo»

[1] En este sentido, es necesario señalar —según Appadurai— que la «localidad» nunca es un elemento primitivo inerte, ni un elemento dado que existe antes que cualquier fenómeno externo. La localidad —material, social, simbólica— siempre ha tenido que ser producida, mantenida y alimentada deliberadamente (por lo tanto, aun las denominadas sociedades tradicionales a pequeña escala están participando en la «producción de localidad» contra contingencias de todo tipo). Por lo tanto, la localidad no es un hecho sino un proyecto. Un producto especialmente frágil en una época de crecientes flujos de interacción mediática, mercantil y migratoria.

y «localidad» es el ámbito religioso. Frente al vértigo generado por la rapidez de los cambios, para muchos lo «sagrado» hace posible construir un sentido de «cosmos» que ordene el «caos» producido en sus mundos de vida por la globalización. Este fenómeno nos ubica más allá —o más acá— de antiguas profecías propias de la racionalidad moderna referidas al «desencantamiento» del mundo. Por el contrario, lo que se aprecia actualmente es que la globalización es un nuevo contexto para el desarrollo de procesos de «reencantamiento» del mundo. Cada vez más somos testigos de la aparente paradoja entre procesos de simultáneo «desencantamiento» y «reencantamiento» del mundo al interior de la historia de un mismo grupo étnico o al interior de la biografía de una misma persona. Esta perspectiva nos invitaría a tomar en serio la denominada «crisis del consenso secular» (Fuenzalida, 1995) y sus profecías referidas a que la racionalización de las diversas esferas de la vida social llevarían, necesariamente, al inevitable reemplazo de la esfera religiosa por una suerte de «nuevo agnosticismo científico» (Cox, 1985).

En este contexto, ubicamos lo que viene ocurriendo con una expresión «emblemática» de la cultura andina: el culto al Señor de Qoyllur Ritti. Resulta interesante constatar cómo durante las últimas dos décadas el culto al Señor de Qoyllur Ritti (una suerte de sincretismo religioso entre la devoción católica a Jesús y el Apu Ausangate[2]) no solo no ha desaparecido, sino que ha visto incrementar su número de devotos y peregrinos, los cuales abarcan desde pobladores rurales y urbanos del departamento de Cusco, Puno, hasta grupos de migrantes cusqueños en Lima y el extranjero, incluyendo también a periodistas, turistas «gringos» y antropólogos. De esta manera, resulta interesante constatar que el culto se ha «desterritorializado» junto con sus devotos y que comunidades migrantes no solo recrean en Lima y el extranjero rituales en honor al «taytacha», sino también que organizan peregrinaciones hacia su santuario ubicado en lo que bien podría ser considerado como la «periferia» del ámbito de vida cotidiana donde discurre la existencia de sus devotos[3]. En la actualidad, el culto se ha convertido en un importante símbolo de la «cusqueñidad» en Lima y de la «peruanidad» en EE.UU.

[2] El «apu» es una divinidad pre-hispánica andina, conocida también como «espíritu del cerro». El Ausangate es uno de los apus más importantes del sur andino. En la actualidad, la creencia en los apus es una práctica extendida entre la población rural.

[3] El santuario del Señor de Qoyllur Ritti se ubica en una roca a los pies del nevado Sinankara, en el distrito de Ocongate, provincia de Quispicanchis, Cusco, a una altura que alcanza casi los 5000 msnm. El mito fundante ubica la «hierofania» en la década de 1780, en plena revuelta de Túpac Amaru II.

Redefinición de un culto tradicional andino

El santuario del Señor de Qoyllur Ritti es una peña ubicada en el paraje de Sinanqara, en plena cordillera oriental de los Andes, junto al nevado Ausangate, en el distrito de Ocongate, provincia de Quispichanchis, departamentos de Cusco, a una altura cercana a los 5000 msnm. La tradición ubica el mito fundante en la década de 1780, cuando se le apareció a un niño pastor quechua otro niño blanco y rubio que representaba a Jesús.

Según la tradición, el pastorcillo quechua, llamado Marianito Mayta, cansado de los abusos de su padre y de su hermano mayor, que le dejaban la dura tarea del cuidado del ganado, decidió huir de su estancia, cercana al pueblo de Mahuayani. Caminando por esos parajes de nieve y desolación, se encontró con Manuelito, un niño de su misma edad, rubio y muy hermoso, con quien entabló amistad. Ambos jugaban y cuidaban de los animales y se contaban sus penas en la soledad de las punas. Un buen día el padre fue a revisar la labor de su hijo y se llevó una gran sorpresa. Comprobó que el ganado que cuidaba Marianito se había multiplicado y estaba más robusto, por lo que decidió premiar con ropas nuevas a su hijo y a su nuevo amigo, pero las telas del amiguito eran tan finas que parecían extraídas del ajuar del Obispo de Cusco o de las vestiduras de los santos de madera de la catedral.

Al tomar conocimiento de esta situación, el obispo de Cusco, de apellido Moscoso, temió que aquel trozo de tela fuese parte de un ornamento sagrado obtenido sacrílegamente y dispuso que el párroco de Ocongate, Pedro de Landa, indagara su procedencia, convocando a las autoridades y vecinos para averiguar lo que ocurría. Todos subieron desde el pueblo hasta el nevado donde se encontraban los niños, pero al acercarse, una luz blanca y resplandeciente los cegó. A tientas, el sacerdote que encabezaba el grupo trató de tomar al niño y con gran sorpresa percibió que tocaba un cuerpo duro. Se trataba de un árbol de Tayanka[4], del que pendía el cuerpo de Jesús, sangrante y con los ojos mirando al cielo. En ese momento, el pequeño Mariano murió instantáneamente, como fulminado por un rayo. Su cuerpo fue sepultado al pie de un gran peñasco del monte Sinakara. La leyenda señala que la imagen del señor de Qoyllur Ritti —la imagen de un cristo crucificado— apareció en el acto sobre la roca en la que el pequeño estaba enterrado[5]. Desde entonces, la zona se convirtió en centro de peregrinación.

---

[4] Especie de árbol propio de la zona.

[5] Sin embargo, al parecer el culto tendría raíces más antiguas. El cronista Guaman Poma de Ayala señalaba en su *Nueva Crónica*, escrita en el siglo XVII, que durante el periodo prehispánico el Ausangate fue uno de los principales apus de la región. Carlos Flores Lizama otorga más datos al señalar que la roca sobre la cual haría su aparición la imagen habría sido objeto de culto en el incanato, respondiendo su color ennegrecido a antiguos rituales de quema de sebo y grasa de animales. Existe la hipótesis generalizada de que la aparición de la imagen sobre la roca tendría alguna relación con la represión que siguió a la derrota de las huestes de Túpac Amaru II luego de la gran rebelión de 1780,

No existen muchas referencias sobre el desarrollo posterior del santuario. Solo se sabe que con el transcurrir del tiempo, debido a los «milagros» y favores recibidos por varios pobladores locales, la fe en torno al Señor de Qoyllur Ritti se fue incrementando en la zona. El paraje se convirtió en un santuario local de peregrinación para muchas comunidades campesinas quechuas del Cusco, especialmente en la fecha del Corpus Christi. También se sabe que la Iglesia católica tuvo un fuerte repliegue en la zona inmediatamente después de la independencia republicana. En ese sentido, durante el siglo XIX, el culto tuvo un amplio margen de autonomía para su desarrollo sincrético como expresión de una nueva religiosidad católica andina. Sin embargo, a mediados del siglo XX, la Iglesia católica retomó el control de la zona y del santuario. Esto se produjo específicamente cuando el párroco del pueblo de Urcos decidió fundar una hermandad en el santuario con la explícita finalidad de «poner orden a los indios que suben a bailar y que hacen desmanes tomados» (Flores, 1997).

Este proceso de reapropiación del santuario por parte de la Iglesia católica se puede apreciar en la construcción de la capilla, nueva expresión del proceso de disciplinamiento católico del culto en el santuario. Como se sabe, antes de la fundación de la hermandad y de la construcción de la capilla, el culto al *taytacha*[6] se realizaba a campo descubierto. Fundamentalmente, a través de una peregrinación campesina quechua que expresaba su devoción a través de danzas, bailes, pagos y cirios encendidos ante la imagen en la roca bajo las faldas del nevado.

Con la conformación de la hermandad y la construcción de la capilla, el espacio del santuario sufrió procesos de redefinición de la anterior dicotomía profano/sagrado. El perímetro de la capilla delimitó un «adentro» y «afuera»: «adentro» quedaba encerrada la imagen y el ámbito de lo sagrado, mientras que «afuera» quedaba lo que podría denominarse ámbito profano. Esta redefinición del espacio permitió que el manejo del tránsito desde un espacio hacia otro fuera un importante dispositivo de control para el orden del ritual. En ese sentido, el poder sobre las llaves de la puerta se volvió un eficiente mecanismo de disciplinamiento del santuario por parte de la hermandad mestiza y de la Iglesia católica. De manera paulatina, se fueron limando aquellas aristas vinculadas a expresiones campesinas andinas no católicas, como era el caso de los rituales de «pago»[7] al nevado. Con el control del santuario por parte de la nueva hermandad, la Iglesia católica pudo finalmente imponer «sus» exigencias rituales acerca de la forma correcta de realizar

---

la cual buscaba eliminar en la zona símbolos de identificación con el pasado prehispánico; ya que, como se sabe, Ocongate y Paucartambo fueron zonas de extrema agitación durante el levantamiento de Túpac Amaru II.

[6] *Taytacha* significa «padre» en quechua.

[7] Los rituales de «pago» son ofrendas de hoja de coca y aguardiente que se otorgan a la Pachamama y a los apus.

el culto al *taytacha*; fundamentalmente, bajo la modalidad de la misa. Asimismo, pudo controlar el acceso de las comunidades de peregrinos.

El espacio que quedaba en las «afueras» de la capilla sufrió también importantes cambios. Se puede señalar que, junto a una progresiva pérdida de sacralidad, de relativa secularización, también se produjo una «carnavalización» de las comparsas, anteriormente inexistente en el santuario. La rigidez del comportamiento considerado adecuado se relaja y vuelve más laxa afuera de la capilla, en un espacio que antes era considerado parte constitutiva de la misma hierofanía del taytacha Qoyllur Ritti[8].

La «carnavalización» se aprecia en la mezcla de elementos lúdicos y profanos con otros sagrados. Afuera de la capilla, mientras las cientos de comparsas que peregrinan hacia el santuario esperan su turno de ingreso, bailan y danzan de manera frenética en performances llenas de bromas y trasgresiones simbólicas del *status quo* convencional. La trasgresión no es solo de convenciones establecidas como apropiadas por el *ethos* católico, sino también convenciones sociales vinculadas al comportamiento de los personajes según la extracción social de la persona y el personaje, interpretados por cada comparsa, según procedencia étnica, social, regional, generacional y de género. En este sentido, resulta interesante observar cómo la mayor parte de las comparsas buscan recrear un guion con personajes extraídos de una sociedad de «indios» y «mistis»[9], de siervos y señores, propia de un imaginario anterior a la reforma agraria del año 1969. Más que de una representación exacta de los roles, se trataría de otro de reinvención de tradición, donde la «carnavalización» genera, en el nivel simbólico de las máscaras y personajes, una inversión ritual de las anteriores relaciones de poder existentes entre los personajes pre-reforma agraria. En ese sentido, es usual que los personajes que representan a varones «mistis», urbanos y letrados (médicos, abogados, maestros, jueces, policías, sacerdotes, etcétera) sean permanentemente ridiculizados por otros personajes que representan a varones «indios» (como es el caso de los denominados *ukukos* o *pabluchas*).

La relación de los personajes se ubica en los límites propios de los problemas de in/comunicación intercultural entre «mistis» e «indios». Sin embargo, lo que llama la atención es cómo, desde los márgenes del ritual, los personajes «indios» se encargan de descentran permanentemente la gramática del poder «misti». En la teatralización del ritual, los personajes indígenas hacen precisamente lo contrario a lo

[8] Algunos entrevistados señalan que «antes» era impensable ver a alguien que se atreviera a tomar licor en el santuario, pero que ahora era una práctica relativamente común entre muchos peregrinos para poder aplacar el frío.

[9] «Misti» es un peruanismo derivado de la palabra «mestizo». En los pueblos y comunidades andinas, dicha palabra se usaba para designar a los caciques que conformaban los poderes rurales locales.

que se supone deberían hacer por orden de los «mistis». Uno de los más frecuentes mecanismos de trasgresión del orden al interior del ritual es la «feminización» que los personajes indígenas hacen del otro. Esto ocurre cuando los «indios» muestran mayor virilidad que los «mistis» (representados generalmente como viejos «machus») al resistir más en los duelos de látigos y azotes; al quitarles durante la presentación de sus bailes a los personajes que encarnan a las mujeres (mestizas o indias) de los «mistis» o cuando hacen bromas sexuales que causan la hilaridad de los peregrinos «espectadores».

La «carnavalización» del santuario se produce en un contexto de creciente «cholificación»[10] de la sociedad rural y urbana del Perú. Desaparecido hace tres décadas aquel mundo de «mistis» e «indios», de señores y siervos, las posibilidades para la movilidad espacial, social y cultural son cada vez mayores. Las de jugar con los roles apropiados de los personajes históricos también. En esto se aprecia una redefinición de los vínculos entre persona y personaje, entre actor y máscara en las comparsas, una ruptura de la relación directa entre procedencia étnica y máscara. Deborah Poole (1988) ha señalado que hasta los setentas era relativamente evidente observar que cada grupo de peregrinos llegaba al santuario con un tipo de comparsa que señalaba su procedencia espacial, social y cultural. El santuario no solo era un espacio de comunicación con lo sagrado, sino también de reproducción ritual de las diferencias sociales. Contexto de reproducción de discursos e insignias que, en forma y contenido, representaban y reforzaban los diferentes niveles de poder y prestigio del mundo de «indios» y «mistis». Según Poole, esto se podía apreciar claramente en el tipo de comparsas que en aquella década era predominante en el santuario: los «chunchos»[11]. Sin embargo, ese sistema clasificatorio perdería fuerza en los ochentas. Las divisiones étnicas «misti» e «indio» dejan de lado definiciones

[10] «Cholo» es otro peruanismo. Se refiere al indígena rural en proceso de urbanización. Tal habría sido la magnitud del proceso de «cholificación» en el Perú de las últimas cinco décadas. Muchos autores señalan que la cultura chola ha redefinido la anterior cartografía cultural peruana basada en (supuestas) oposiciones indio/mestizo, campo/ciudad o andino/occidental, para desarrollar una nueva basada en un proceso de «modernidad alternativa» construida «desde abajo» muy similar a lo que el antropólogo mexicano García Canclini señala como «culturas híbridas».

[11] Los «chunchos» serían representaciones que respondían al imaginario de los campesinos serranos sobre los pobladores de la selva, diferenciados en dos clases: a) los Wayri chunchos, representados por personas provenientes de comunidades campesinas de Paucartambo y Ocongate; y b) los Kapac chunchos, representados por personas provenientes del pueblo mestizo de Paucartambo. A ambos tipos de comparsas se les diferenciaba por la riqueza de su vestimenta (plumas de papagayo, faldas bordadas y camisas, en el caso de los Kapac; plumas de Suri, pantalones y camisas, en el caso de los Mayra), los detalles de su ritmo y música, así como la complejidad de sus pasos coreográficos. Según Piole, estas dos caras de la presencia de chunchos en el Qoyllur Ritti tradicional representaba la «complementariedad» de aquellas divisiones clásicas en la sociedad andina; es decir, su aspecto pueblerino «Misti», asociado tradicionalmente a los pueblos, quebradas, comercio y los Kapac chuncho; y su lado campesino o «runa», asociado principalmente a las comunidades, las punas y los Wayri chunchos pobres (Piole, 1988).

absolutas, siendo cada vez menos posible establecer alguna relación definitiva entre máscara y tipo de extracción étnica:

> [...] las danzas de Qoyllur Ritti en 1987 constituyen un testimonio de la ambigüedad y del incierto futuro de estas fronteras étnicas o culturales (construidas y cosificadas) por la antropología tradicional, en un mundo moderno donde baila tanto el misti como el campesino, y donde cada comunidad ahora adopta el baile que más le conviene. Así, lo que impresiona más a una visitante del Qoyllur Ritti después de un lapso de varios años, es el hecho que el número de Wayri chunchos, antes tan predominantes en la fiesta, haya disminuido. Esto refleja no tanto una «explotación» misti de la fiesta, ni mucho menos una «pérdida de tradición», sino cierta resistencia de parte de muchos danzantes —cuyas identidades reales ya no radican exclusivamente en las comunidades pequeñas, pobres y rurales de las que provienen— a bailar una danza que los identifica como «campesinos» y, sobre todo, como pobres [...] (Poole, 1988).

Esta creciente «volatilidad» entre máscara y procedencia étnica de las comparsas se puede entender como expresión de un incremento de lógicas híbridas en los peregrinos y en los rituales. Ya no son grupos campesinos o mestizos de los pueblos de los alrededores del santuario, que representaban un guion ritual de reproducción de las diferencias y desigualdades sociales, sino más bien nuevos devotos procedentes de ámbitos urbanos nacionales y transnacionales.

La pérdida de correspondencia entre máscara y procedencia étnica no significa la pérdida de referentes identitarios locales. Significa más bien su redefinición. Esto se puede apreciar en el incremento de símbolos y emblemas locales y regionales nuevos, como los estandartes del pueblo y la bandera del Tahuantinsuyo. En el primer caso, símbolo vinculado a la comunidad o pueblo de origen. En el segundo, vinculado a la identidad regional inca cusqueña. Junto a estas dos nuevas insignias, aparece también un tercer elemento nuevo masivamente incorporado en las comparsas de devotos: la bandera peruana, símbolo de pertenencia a la comunidad nacional imaginada que los reconoce como ciudadanos[12].

La aparición de nuevos símbolos en un contexto de creciente volatilidad entre máscara y procedencia étnica muestra entre los peregrinos un juego de insignias referido a niveles de identidad construidos en el cruce de lo local, regional y nacional. También la apertura del santuario a nuevos grupos peregrinos procedentes de nuevos espacios. Esto se puede percibir en el caso de las comparsas y sus «naciones» de procedencia. La radicalidad del cambio se puede apreciar al comparar el escenario del santuario en los sesenta y fines de los noventa:

---

[12] Es necesario recordar que la bandera peruana fue utilizada como uno de los principales emblemas que encabezaba los movimientos de lucha por la ciudadanía «desde abajo» de los campesinos en sus movimientos de toma de tierras de los cincuentas y sesentas, así como en las invasiones de tierras de los migrantes en las afueras de Lima en los setentas y ochentas.

Cuadro 1. Naciones de procedencia y tipo de comparsas en Qoyllur Ritti

Año	Naciones*	Tipo de comparsas	Emblemas utilizados por las comparsas
1960	Paucartambo Quispicanchis	Kapac Chunchos / Wayri Chuchos Kapac Collas / Wayri Chunchos	Estandarte (local)
2001	Paucartambo Quispicanchis Acomayo Canchis Paruro Chinchero – Urubamba Anta Tahuantinsuyo (Cusco ciudad)	Kapac Collas / Kapac Chunchos / Kapac Negro / Contra danza Kapac Chunco / Chunchu puca / Auca Chileno / Kapac Colla / Puca Pacuri Kapac Colla / Kachampa / Kcanchi / Puca Pacuri / Auca Chileno Kapac Colla / Kcanchi / Misti Kcanchi Kapac Colla / Majeño / Contra danza / Torete / Zuri Chunchu Kapac Colla / Majeño / Kachampa / Auca Chileno Kapac Colla / Misti / Huasllascha / Sacsampillo / Tirala / Chucchu / Mestiza Qoyacha / Kapac Collas / Qoyachas / Mestiza Qoyacha	Estandarte (local) Bandera del Tahuantinsuyo (regional) Bandera peruana (nacional)

* El término «naciones» se refiere a lo que en Perú se denomina «provincias»; es decir, una instancia de subdivisión administrativa y política del territorio peruano. Sin embargo, al parecer, en la zona del Cusco la conformación de «provincias» ha estado muy vinculada con la existencia de grupos étnicos existentes antes de la conquista española. Es el caso de la provincia de Canas o la de Canchas, cuyos nombres corresponden al de dos grandes grupos étnicos prehispánicos.

Elaboración: Javier Ávila, sobre la base de trabajo de campo, 2001.

El taytacha Qoyllur Ritti en Lima

La hermandad del Señor de Qoyllur Ritti se funda en 1987 bajo la iniciativa de un grupo de migrantes campesinos del Cusco. Estos, luego de varios años en Lima, se animaron a realizar la peregrinación al santuario. Era un grupo de peregrinos que formaba parte del Club Provincial Quispichanchis, el mismo que aglutinaba a muchas otras organizaciones de paisanos suyos procedentes de distritos y comunidades de esa provincia, residentes ahora en Lima. Cuando el grupo de peregrinos decide hacer la peregrinación desde Lima, se encuentra con un santuario transformado, distinto al anterior que ellos habían conocido cuando eran jóvenes allá por los setentas, llamándoles la atención el incrementado en el número de sus devotos (se calcula que en los setentas había unos 10 000 peregrinos y que para los noventas

la cifra llegaba a los 60 000). El impacto del reencuentro con el nuevo santuario fue tan grande entre el grupo de peregrinos, que no salían de su asombro ante el conjunto de cambios que apreciaban en el culto. Contagiados de la atmósfera de devoción y religiosidad que se vive dentro de la capilla e impactados por las referencias a la condición «milagrosísima» del *taytacha*, el grupo de peregrinos decide hacer la promesa de conformar una hermandad en Lima que permita que el culto al Señor de Qoyllur Ritti pueda ser realizado para sus otros paisanos en la ciudad. De esta manera, con las fotos que tomaron, los videos aficionados que consiguieron y uno que otro recorte periodístico que cubría notas sobre la peregrinación, a su regreso a Lima, el grupo de peregrinos migrantes no tardó mucho en convencer al resto de sus paisanos organizados en el Club Social Quispicanchis de fundar la hermandad en la capital.

Las primeras fiestas en honor al *taytacha* se realizaron en los locales del Club Provincial Quispichanchis. Estas se hacían bajo la modalidad clásica de cualquier fiesta patronal recreada en la ciudad. Sin embargo, el culto limeño del *taytacha* sufrió un punto de inflexión cuando la hermandad se puso en contacto con el Padre Juan Serpa, Vicario de las poblaciones quechua hablantes en el Perú. El padre Serpa venía haciendo desde hacía varios años misas en idioma quechua en una pequeña capillita perdida en el barrio de Monserrate, en el centro histórico de Lima; también a través de un programa en radio en la Amplitud Modulada (A.M.). Sin embargo, cuando a fines de los ochentas la Hermandad invita al Padre Serpa a que haga una misa en Quechua para la fiesta del *taytacha*, se produjo el encuentro entre una hermandad que venía aglutinando a otras asociaciones en torno al culto de una imagen que venía ganando cada vez más prestancia regional entre los cusqueños y sus migrantes en Lima, con un ala progresista de la Iglesia católica interesada en desarrollar una pastoral cristiana que respete y promueva la diversidad cultural, especialmente las de las poblaciones quechua hablantes radicadas en la ciudad.

De esta manera, se forjó una nueva alianza que terminó capturando, el año 1994, la recientemente reabierta iglesia de San Sebastián, ubicada en pleno Centro Histórico de la ciudad de Lima. En dicho local, diferentes asociaciones y hermandades cusqueñas instalaron las imágenes de sus vírgenes y santos locales, ocupando un espacio privilegiado la nueva imagen del Señor de Qoyllur Ritti dibujada en un lienzo grande por un devoto, la misma que antes de su instalación fue llevada al santuario en Cusco por la Hermandad para su bendición ante la imagen real del *taytacha*. A partir de ese año, la iglesia de San Sebastián y el nuevo local de la Hermandad, ubicado a tres cuadras de la iglesia, se han convertido en centros de activismo cultural y religioso muy intensos. Cada primer viernes de mes, el padre Serpa hace sus misas en quechua, acompañado de múltiples comparsas con personajes que buscan reproducir a los que participan de las

danzas en el santuario en Cusco. Se dictan clases de música y danzas quechuas en el local de la Hermandad para los hijos de muchos paisanos y devotos, quienes participan como bailarines en la fiesta en Lima. Las comparsas entremezclan entre sus miembros a migrantes cusqueños que «conocen» los pasos, por lo menos de vista, con los hijos limeños de muchos de sus otros paisanos. Recurriendo a videos, fotografías y la tradición oral, buscan reproducir con la mayor verosimilitud posible pasos y ropajes que los señalen como «genuinos» del santuario en Cusco. Sin embargo, según refieren, también han introducido cambios a muchos pasos de baile, así como nuevos adornos en las vestimentas, para imprimirles un toque más urbano y moderno a sus comparsas. Luego de la misa en quechua, las comparsas salen por las calles del Centro de Lima, llevando en procesión la imagen del *taytacha* para velarlo en la gruta que han construido en el nuevo local de la Hermandad. Allí, entre cirios y velas que permiten vislumbrar en el fondo dibujos que buscan representar al nevado, la capilla, los devotos peregrinando al santuario, las comparsas de bailarines, los *ukukos* escalando el nevado para extraer hielo, etcétera, se ubica la imagen urbana del *taytacha*, frente a la cual las comparsas empiezan a danzar frenéticamente.

La toma simbólica de espacios públicos no se reduce únicamente a los primeros viernes de cada mes, luego de la misa en quechua, sino sobre todo a la fiesta central del *taytacha* que se realiza en Lima dos semanas después de la peregrinación al santuario en Cusco, luego del regreso de muchos devotos. Ese día, la Hermandad logra congregar a decenas de otras hermandades y asociaciones de migrantes cusqueñas para llevar a sus santos y vírgenes en una larga procesión/pasacalle por las calles del Centro Histórico de la ciudad, hasta llegar a la misma plaza mayor, a la catedral de Lima. Las ocho cuadras que separan a la iglesia de San Sebastián de la catedral son recorridas por una gran procesión de imágenes y comparsas de danzantes, que interrumpen el tráfico de las principales avenidas del Centro Histórico, el mismo que ese día se ve totalmente paralizado por una invasión de vírgenes y santos cusqueños que se pasean por la plaza. La alianza entre las hermandades y asociaciones de migrantes cusqueñas con el padre Juan Serpa han logrado lo que hasta hace poco hubiera parecido algo imposible en la ciudad de Lima: que se realice una misa íntegramente en idioma quechua en la catedral más importante de la ciudad, ubicada a pocos metros de Palacio de Gobierno, en el corazón mismo de la antigua ciudad letrada criolla. De esta manera, desde el año 1997, la fiesta del *taytacha* en Lima incluye la realización de misas en quechua en la Catedral de Lima, la misma que se realiza con la presencia de todos los santos que desfilan en la procesión, ubicados al interior de la catedral durante la ceremonia, procedentes de más de treinta organizaciones migrantes de cusqueños en Lima metropolitana.

El desarrollo del culto urbano al *taytacha* Qoyllur Ritti forma parte de un proceso «explosivo» de reinvención de rituales andinos en la ciudad capital. En ese sentido, resulta interesante observar en Lima cómo, en medio del actual contexto de culturas híbridas, muchas expresiones rituales andinas (bailes, comparsas, pasacalles, procesiones, liturgias, invención de nuevos santuarios de culto, peregrinaciones, fiestas patronales, etcétera) se vuelven cada vez más visibles. Estas expresiones culturales vinculadas con la cultura andina han ganado, durante la última década, mayor presencia en los medios de comunicación (televisión, radio, medios escritos) y su performatividad ha logrado dar un salto desde el espacio privado hacia los espacios públicos, como los estadios de futbol, plazas de toros, universidades, parques, avenidas e, inclusive, la misma Catedral de Lima y la plaza de armas de la ciudad. Esta mayor visibilidad no es solo un dato cualitativo, sino también cuantitativo, como se puede apreciar en una encuesta sobre consumo cultural en espacios públicos de Lima realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas del Perú hace unos cuantos años:

Cuadro 2. Asistencia de la población a eventos culturales en Lima

Evento cultural	%
Fiestas costumbristas y/o patronales	62,4
Museos	18,5
Exposición y/o galería de arte	11,6
Teatro	9,9
Danza ballet	8,1
Otro	9,2

Fuente: INEI, Encuesta Nacional de Hogares, 1997, II trimestre.

El taytacha Qoyllur Ritti en Nueva York

El culto al *taytacha* Qoyllur Ritti no existía como manifestación colectiva y pública en EE.UU. Sin embargo, un inesperado acontecimiento cambió esta situación el año 1994. ¿Cuál fue este acontecimiento? La «peregrinación» que la imagen del *taytacha* Qoyllur Ritti, pintada por la Hermandad en Lima, hizo desde la capilla de San Sebastián hacia EE.UU. el año 1994. Dicha «peregrinación» se realizó como resultado de la gestión hecha por la Hermandad del Señor de los Milagros en Nueva York. Gracias a esas gestiones, una delegación de devotos cusqueños afincados en Lima viajó a EE.UU. para participar de la procesión que la Hermandad del Señor de los Milagros iba a realizar en esa ciudad. Desde Lima, salió una delegación compuesta por el padre Gregorio Lusa, un sacerdote que

hacía misas en quechua, junto a un grupo de veinticinco danzantes de comparsas tradicionales del Cusco, los mismos que hacían desde Lima la peregrinación hacia el santuario cada año.

La delegación tuvo problemas para ingresar la imagen a EE.UU. Esta había sido llenada de adornos de oro y plata por sus devotos en Lima. Al tener una considerable cantidad de metales preciosos, los agentes de aduanas no sabían qué decisión adoptar, ya que temían que se tratara de un caso de contrabando ilegal de metales preciosos «camuflados bajo la modalidad de una imagen religiosa que no conocían bien», o también, «que se tratara de un caso ilegal de contrabando de patrimonio cultural», dado el aspecto exótico que ante el ojo de un funcionario norteamericano podía tener el lienzo con la imagen del *taytacha* dibujada. Al final, la imagen se quedó detenida todo un día, luego del cual obtuvo su visa de ingreso oficial a EE.UU.:

> Eso sí que fue el colmo. ¡Imagínate! Ni siquiera lo iban a dejar que pasara el *taytacha*. Pobrecito; igual que a nosotros no lo iban de dejar entrar a EE.UU. Fue un abuso. Pobrecito el Señor. Lo dejaron en un almacén del aeropuerto todo el día. La delegación tuvo miedo que al Señor lo vayan a deportar sin siquiera dejarlo pasar para que llegue a Paterson […] Por eso el *taytacha* es bien milagroso con nosotros sus devotos acá en Estados Unidos. Él nos comprende porque conoce nuestro sufrimiento. Él ha sufrido en carne propia lo que nosotros hemos tenido que pasar para ingresar a este país. Él conoce nuestro sufrimiento […].

La retención de la imagen en la aduana demoró un día el plan originalmente previsto para la delegación. Con ese retraso, la delegación viajó rumbo a Newark, Nueva Jersey. Allí los esperaban, en el *hall* del aeropuerto, una delegación de peruanos que había venido desde Paterson a darles la bienvenida. Ellos habían recibido la noticia de que «una delegación cusqueña iba a venir a Newark». Uno de esos peruanos era Mario Ortiz:

> […] Mi hermano tenía una amiga que le dijo: «¿Tú eres cusqueño?, me han contado que mañana va a llegar un Señor del Cusco y le van a hacer una misa en idioma quechua». Mi hermano se vino rápido y me contó. Fui el día que me dijo pero no llegó; decían que la delegación se había quedado detenida en Miami, que no los iban a dejar pasar. Luego volvimos a venir al día siguiente, ya que aquí trabajamos todos en dos turnos. Solo con las justas descansamos un poco. Mi hermano fue también y me contó que era un padre llamado Gregorio el que vino de Perú para hacer la misa en quechua en Paterson y que el Señor que venía de Cusco era el Señor de Qoyllur Ritti. Yo no lo podía creer, me quedé con ganas de ir, pero mi hermana me contó que la misa no comienza porque el Señor llegó tarde: «dicen que inmigración en Miami no lo dejaba pasar». Imagínese; ni siquiera al Señor lo dejan pasar en este país, creo que por algo con el oro de su imagen o el anda. Pero fue solo un día, el Señor pasó inmigración y llegó tarde para Paterson pero igual

> hicieron la misa en quechua. Luego, al día siguiente, la imagen del Señor iba a salir en la procesión del Señor de los Milagros en Nueva York. Me fui para Nueva York y pude ver la imagen del Señor de Qoyllur Ritti con la del Señor de los Milagros. Fue muy bonito y muy emocionante ver junto a la imagen comparsas del Cusco; también vinieron comparsas del Perú, creo que fue una de Capac Negros [...].

La delegación de bailarines salió del aeropuerto de Newark disfrazada con sus trajes de danza tradicionales. Junto a ellos estaban dos grupos de músicos que iban tocando música tradicional de Cusco con quenas y tambores. En el video que Mario Ortiz grabó en el *hall* del aeropuerto de Newark, se puede apreciar la delegación de danzantes bailando detrás de la imagen del Qoyllur Ritti, la cual marchaba cargada a manera de procesión por los pasillos del aeropuerto. Este hecho no pasó desapercibido para los demás viajeros que sonreían ante esta «espontánea» muestra de folklore andino. Los danzantes iban bailando sones tradicionales del Cusco mientras a su alrededor se iban agolpando ruedos de viajeros curiosos y sorprendidos, que no dejaban de tomar fotos y filmar con sus cámaras. El improvisado espectáculo continuó hasta que se acercaron los representantes oficiales de la Hermandad del Señor de los Milagros que había ido a recogerlos. En el video se puede apreciar la emoción vivida al momento del encuentro. Los peruanos que esperaban a la delegación en el *hall* del aeropuerto rápidamente se confundieron con sus compatriotas recién llegados en un bosque de emotivos abrazos y aplausos.

La delegación arrastraba una tardanza de un día por los sucesos del aeropuerto de Miami. Estaban con poco tiempo para llegar a la catedral de San Patricio en Nueva York, donde se iba a realizar la misa en honor al Señor de los Milagros, ceremonia a la cual habían sido invitados. El tiempo realmente era muy corto. Tanto así, que la delegación llegó con dos horas de retraso a la catedral, cuando la misa ya había concluido. El video de Mario Ortiz muestra cómo la delegación llega a la catedral cuando ya estaba con las puertas cerradas. Sin embargo, a pesar de la descoordinación y la tardanza, y a pedido del grupo de peruanos que había ido al aeropuerto a recogerlos, el padre Gregorio Lusa realizó una misa en quechua en las afueras de la catedral, específicamente en sus graderías. Ocupando parte de la vereda peatonal, el grupo se acomodó en la parte superior y baja de las gradas. En el video se puede apreciar cómo la misa se iba realizando en plena vía pública, interrumpiendo el tránsito de los peatones que usaban la acera contigua a la catedral. También, cómo muchos de ellos se detenían por momentos a escuchar y observar con curiosidad el ritual de la misa en quechua y la manera cómo estaban disfrazados los danzantes. Inclusive, se aprecia también a un grupo de policías acercándose al grupo de peruanos, pero al ver que se trataba de una ceremonia litúrgica, solo se limitaron a presenciar y abrir un pequeño paso entre los participantes de la misa para que quedara un espacio libre en la acera por el cual pudieran transitar los demás peatones.

Al día siguiente, la delegación pudo por fin coordinar con la hermandad del Señor de los Milagros. De esta manera, participaron de la procesión y misa central que se iba a ofrecer en honor a este. La catedral apareció completamente llena de peruanos que se reunían para participar del culto. Como se trataba de una misa que contaba con la participación de la delegación cusqueña, la mitad de la ceremonia fue celebrada en castellano y la otra mitad en quechua. Al concluir la ceremonia, la delegación cusqueña partió con rumbo a Paterson.

En esa ciudad, los esperaba la colonia peruana que se había congregado para escuchar la realización de la primera misa en quechua en los Estados Unidos. Tanta era la emoción de Mario Ortiz, que no dudó un instante en participar de los acontecimientos en Nueva York, primero, y en Paterson, después.

Una vez concluida la ceremonia en Paterson, los testimonios brindados por diferentes miembros de la hermandad del Señor de Qoyllur Ritti no se ponen de acuerdo sobre lo que ocurrió con la delegación de cusqueños. Lo único que queda más o menos claro es que se produjeron serios problemas a su interior, relacionados con la rebeldía por parte de un grupo de los danzantes que tenía la intención de quedarse como «ilegales» en EE.UU. El problema pasó a mayores cuando algunos miembros de ese grupo se escaparon de su lugar de concentración con el dinero, documentos, pasajes de avión y buena parte del equipaje del resto de la delegación que quería regresar para Perú luego de culminar su rol de compromiso de presentaciones. La noticia llegó hasta oídos del consulado peruano en Nueva York, que fue informado sobre la existencia de «un grupo de peruanos que iba vagando por las calles de Manhattan pidiendo ayuda disfrazados con ropas de danzantes tradicionales campesinas de su país».

Enterado de la situación, Mario reunió a sus parientes y demás paisanos cusqueños. Estos lograron ubicar al grupo de «danzantes vagabundos» que deambulaban por las calles de Manhattan. Al ponerse en contacto con ellos, el grupo de Mario les ofreció alimentos, ropa y hospedaje en sus domicilios, hasta que el consulado pudiera solucionar su situación legal y tramitarles nuevos documentos. En la segunda parte del video, se aprecia a los danzantes en el preciso momento en que se van instalando en el amplio sótano de la casa de Mario Ortiz en White Plains. También a sus parientes y paisanos dándoles comida y ropa a los miembros de la delegación.

La delegación logró ponerse en contacto con el consulado peruano en Nueva York. En solo cuestión de unos cuantos días, se solucionaría el problema de los documentos y los pasajes. A modo de agradecimiento, la delegación de danzantes y el padre Gregorio Lusa decidieron ofrecer una fiesta el día sábado por la noche en la casa de Mario Ortiz. La delegación había planeado hacer una fiesta «a la cusqueña», es decir, una fiesta con comida, tragos y bailes propios del Cusco y, además, con música en vivo y en directo tocada de las quenas y tambores del grupo musical de la delegación. Finalmente, los danzantes habían decidido volver a colocarse

sus disfraces para la ocasión. Nuevamente, un video tomado por Mario Ortiz es la mejor fuente para narrar el acontecimiento. En sus imágenes, se aprecia a un promedio de cien personas tomando y bailando «a la cusqueña», bajo los sones de la música huayno.

Avanzada la noche, la fiesta empezó a entrar en su mejor momento. Muchos de los participantes comenzaban a mostrar los primeros efectos del alcohol consumido. La euforia y alegría impregnaba en su totalidad todo el ambiente. Fue en ese momento, casi al promediar la medianoche, que el padre Gregorio Lusa se animó a pedir el uso de la palabra para lanzar un pequeño discurso al conjunto de los asistentes de la fiesta. Haciendo una pequeña señal con la mano, pidió a los músicos que detuvieran sus canciones por un momento y dijo:

> [...] Hermanos, nosotros nos encontramos guiados por nuestra fe en este Señor de los andes peruanos, el Señor de Qoyllur Ritti que en un peregrinaje amoroso y azaroso ha llegado hasta estas lejanas tierras de Norteamérica, a Nueva York, y aquí el Señor con su llegada ha llegado a iluminar nuestras inteligencias, para mover nuestros corazones. El Señor de Qoyllorriti es realmente Dios, nuestro padre, quien nos ha dado la vida. Es ese Jesús que ha nacido de la Virgen María, es ese Jesús que ha muerto por nosotros en la cruz, este Jesús por amor a los pobres, por amor a los pecadores, en aquel paraje del Sinankara, en el brazo derecho del legendario Apu Ausangate. Allí ha extendido su hermoso santuario y allí lo encontramos a este Jesús crucificado, sangrando y con los ojos llorosos pidiendo a su Dios padre por todos nosotros. Este Jesús nos ama a todos, este Jesús es misericordioso, este Jesús es verdaderamente un señor muy milagroso. Este Jesús de Qoyllur Ritti a todos nosotros al llegar aquí nos ha venido a ustedes mis hermanos peruanos no solamente del Cusco sino de otras ciudades, pueblos de nuestra patria el Perú y aquí nosotros gracias al Señor, los que hemos llegado con el Señor como sus apóstoles, estamos gozando de la bondad de ustedes, ese amor de los hijos del Perú. Pero gracias al Señor de Qoyllur Ritti, este Señor en esta noche nos inspira y nos dice que su visita a esta ciudad hermosa de Norteamérica, capital del mundo, que no se quede como una visita cualquiera, sino el Señor quiere quedarse en forma permanente entre nosotros y para eso quiere el Señor que instruyamos una hermandad internacional, que sería la primera hermandad internacional de la Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti y justamente a nosotros nos ha llamado, tal vez a ustedes el Señor los ha llamado y ahora pues los invito a todos ustedes a que se pronuncien para que ustedes se inscriban, pero de corazón, de fe para pertenecer a esta hermandad. Sé que ustedes están [...] y así he recogido yo, de labios de ustedes, especialmente de labios de nuestro hermano Mario Ortiz y de sus familiares y de ustedes para que se instituya la hermandad para que así el Señor de Qoyllur Ritti siempre sea adorado en estas tierras lejanas y para nuestra patria el Perú ha de ser un honor muy grande y para nosotros cristianos una gloria, una felicidad que nuestro Señor de Qoyllur Ritti sea homenajeado, sea conocido más allá de la frontera del Perú; realmente es una grandeza, entonces hermanos, a todos

> ustedes les felicito por esa fe. Por ese amor a este señor de nuestra patria el Perú y les agradezco de corazón por todas vuestras bondades y les invito en nombre del Señor de Qoyllur Ritti para que ustedes realmente se inscriban y se instituyan mañana oficialmente en la misa solemne que vamos a ofrecer al Señor de Qoyllur Ritti; que se instituya, que tenga su partida de nacimiento desde mañana esta Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti. Entonces, hermanos, les invito pues a todos ustedes para que se pronuncien, para que se inscriban, para que con ustedes fundemos esta institución. Nuestros hermanos aquí: Adrián Valenzuelo, hermano andino del mismo santuario de Qoyllur Ritti, como también de su hermano Uriel García, aquí son testigos de vuestro deseo y ellos también están dispuestos, muy gustosos, para que se instituya esta institución internacional. Entonces, pues hermanos, a nombre del Señor de Coyllorriti les invito pues a ver, a que se inscriban, a que se pronuncien para que se instituya esta hermandad. Muchas gracias [se oyen aplausos y música andina][13].

La propuesta del padre Lusa fue tomada con mucha emoción por los participantes en la fiesta. Al concluir el breve, pero emotivo discurso del padre Lusa, se empezaron a producir intervenciones espontáneas de algunas personas que habían asistido a la fiesta y que decían cosas del como:

> **r:** […] Me permiten unas palabras […] Yo vine porque tengo familiares acá. Le tengo cariño a Cusco por la cultura y la riqueza que nosotros nos sentimos orgullosos; porque nos identificamos con el idioma quechua y el folklore. Yo no vivo acá en Nueva York pero en Pennsylvania, quisiera yo […] ofrecer, no sé si podré pertenecer a la directiva o la distancia pero sí me gustaría ayudar en lo que sea posible; tal vez en alguna coordinación o si tal vez tienen alguna actividad. Podría ayudar, tengo experiencia en instituciones. Tal vez me gustaría como miembro honorario en estos días que estoy acá, en lo que sea posible. He tenido experiencia en alguna actividad de Lima del Señor de Qoyllorriti. En cambio, esta es la primera vez que he podido presenciar la devoción de ustedes y en realidad me siento más que nada […] y en lo que sea posible, Dios quiera que nos podamos […] también en los bailes; cuando tengan actividad de los bailes, en la coreografía y tal vez en el diseño de la ropa para actividades que incluso […] como digo, de todo corazón para poder ayudar de repente […] [aplausos y música andina de fondo].

En ese mismo espíritu, siguieron una rueda de varias intervenciones más. Una vez concluidas estas, el padre Gregorio Lusa decidió que se instituyera una primera junta directiva de la recién formada Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti en Nueva York. El mismo padre se encargó de tomar juramento a las personas delegadas que habían sido escogidas entre los asistentes a la fiesta. Al concluir la juramentación, el padre Lusa pide nuevamente la palabra y dice lo siguiente:

---

[13] El texto es una transcripción literal del video filmado por Mario Ortiz durante la fiesta realizada por la delegación cusqueña en su casa durante esa noche.

> [...] Viendo que se han llegado a inscribir todos los hermanos acá, se les pide encarecidamente como así se han llegado a inscribir a que también llegaran a hablar a los amigos, no importa que sean de otro departamento, no importa la nacionalidad; lo importante es que nuestra organización llegue a agrandarse, llegue a ir más lejos de lo que nos estamos proponiéndonos y que se haga con fe y que lo hagamos no todo con [...] cómo les podría explicar [...] que se haga todo esto por devoción. No quiero decir otras palabras, gracias [...] [se escuchan aplausos y nuevamente un fondo de música andina de quenas y tambores].

Luego de las palabras del padre Lusa, producto de la emoción de los asistentes a la fiesta, se improvisó en un cuaderno un «libro de actas» en el cual se dejaba constancia de la fundación de la hermandad y de la conformación de su primera junta directiva. La primera frase escrita en el libro de actas de recién fundada hermandad comenzaba con la siguiente declaración:

> La Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti se fundó el 22 de Octubre de 1994, en la capital del mundo, la ciudad de Nueva York, condado de Westchester, White Plains; siendo las 11:55 de la noche del día sábado y encontrándonos un grupo de personas en la casa del señor Mario Ortiz con motivo de adorar al Señor de Qoyllorriti, el padre Gregorio Lusa pide la palabra y aprovechando la oportunidad de encontrarnos un buen grupo de personas devotas del Señor de Coyllorriti propuso formar la hermandad del Señor de Qoyllorriti, a lo cual se acordó entre todos los presentes: la señora Fortunata Huamán, Nila Jurado, Josefina Goyzueta, Daniel Cruz, Salomé Gutiérrez, María Julia Portilla, Olinda Salazar, Nidia Chaupi, Rosa María Ortiz, Yolanda Ortíz de Odé, Marina Ortíz de Odé, Mario Ortiz de Odé, Antonio Cruz, Daniel Salas, elegida aquí la primera junta del Señor de Qoyllur Ritti. Empezando a elaborar una lista de todos los asistentes y luego presentados uno a uno y darse a conocer entre todos los presentes; enseguida de recibir las propuestas se nombró como presidente al señor Mario Ortiz de Odé, como vicepresidenta a la señora Nila Jurado, como secretaria a la señora María Julia Portilla, como tesorero al señor Daniel Cruz, como relacionista pública a la señora Olinda Salazar, como fiscal al señor Moisés Salazar, como primer vocal a la señorita Rosa Marina Ortiz de Odé y como segunda vocal a la señorita Danna Hellen Huamán; quedando y acordando hacer la respectiva juramentación el día 23 de octubre a las 11 de la mañana luego de la misa a celebrarse en la iglesia Maryknoll donde celebrará una misa toda la hermandad junto al reverendo padre Gregorio Lusa. Luego de este acuerdo se realizaron las felicitaciones a los luego responsables del buen funcionamiento y crecimiento de la primera Hermandad del Señor de Coyllorriti (Libro de actas de la Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti en Nueva York).

La primera actividad que realizó la recién formada Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti fue una misa al día siguiente en una parroquia de White Plains. Fue una actividad de despedida que la recién formada hermandad quería hacerle

a la delegación cusqueña que regresaba para Perú. Como un hecho especial, se le permitió al padre Gregorio Lusa volver a participar en la eucaristía y comenzar la ceremonia diciendo las siguientes palabras:

> [...] Hermanos: hoy, día del Señor, domingo, nos encontramos con este Señor, el Señor de Qoyllur Ritti de Cusco, Perú, que en una peregrinación con sus hijos de aquella región han llegado a esta hermosa ciudad de Nueva York y nosotros que conocemos a este Señor de Qoyllur Ritti es ese Jesús que nació de la Virgen María que vivió en este mundo que ahora sufre, que nos ha dado el testimonio de la vida de Dios y nos ha enseñado a vivir y con su muerte en la cruz nos ha revivido. A este Jesús nosotros lo queremos, allá en la sierra peruana, en el nevado, en su bendito santuario llamado Qoyllur Ritti. A este Jesús que ha vuelto con nosotros pidiendo perdón a su Dios Padre, este Jesús que nos ama a todos, este Jesús que ha llegado a su santuario en aquel nevado del brazo derecho del famoso Ausangate para prodigarnos con su gracia, para llamarnos a nosotros pecadores y purificarnos y darnos su vida, para asistirnos a nosotros, los que en la vida misma sufrimos, pensando, llevando en la cruz dolores; este Jesús que nosotros agradecemos su santuario, este Jesús que ahora se acerca aquí por estas ciudades de progreso. Hermanos; ahora nosotros oremos a ofrecer esta santa misa dándole reconocimiento, nuestras gracias a este Jesús de Qoyllur Ritti y entregarnos a él para ser [...] y pidiendo al Señor que nos lleve con su gracia, que nos haga dignos de él, nosotros queremos ofrecerle esta santa misa para que el señor realmente así nos tenga a todos como su fe, tanto Perú y Estados Unidos. En esta misa también pediremos por la salud de cada uno de ustedes, hermanos cusqueños peruanos y hermanos pues de aquí de Estados Unidos [...] para la solución de nuestros problemas, para que el Señor siempre sea generoso con nosotros. Entonces, hermanos, en estas intenciones y con estas peticiones ofrezcamos al Señor con esta santa misa de que el Señor no quiere nada, quieren de corazón, con amor su fe y sinceridad; entonces, hermanos, en la santa misa todos unidos con amor, con fe y empezando esta misa recordemos pues, hermanos, somos pecadores, cometemos tantos errores en esta vida [...] [se oyen cánticos en quechua] Bueno, empecemos la eucaristía: Gloria a Dios en el cielo y en la tierra paz a los hombres que aman al Señor por darle gracias al Señor Dios rey celestial. Señor, hijo único Jesucristo. Señor Dios; cordero de Dios que quitas el pecado del mundo, ten piedad de nosotros. Tú que quitas el pecado del mundo atiende nuestras súplicas, en la gloria de Dios Padre. Amén. Oremos [...][14].

La conformación de la hermandad cambió en muchos aspectos la cotidiana vida religiosa de este grupo de migrantes cusqueños. Antes de la conformación de la hermandad, la mayor parte de ellos no eran devotos del Señor de Qoyllur Ritti. Después, a los pocos meses de conformada la hermandad, comenzaron a aparecer testimonios de parte de algunos miembros sobre experiencias trascendentes

[14] Trascripción literal del video tomado por Mario Ortiz.

relacionadas con el *taytacha*. En muchos casos se trataba de acontecimientos que algunos miembros de la hermandad consideraban «milagros», como la curación de alguna enfermedad, la resolución de problemas familiares, amorosos, económicos, etcétera; pero también en otros se trataban de lo que definen como «señales». Es decir, acontecimientos considerados como «manifestaciones del *taytacha*» que querían enviar un mensaje a través de algunos devotos, al conjunto de la hermandad.

Estas «señales» o «manifestaciones» se trataban, fundamentalmente, de apariciones del *taytacha* en los sueños. Cuando se les pregunta por el momento en que la devoción de los miembros de la hermandad comienza a incrementarse, las respuestas coinciden en señalar que es posteriormente a la conformación de la hermandad, en el momento de las «apariciones» en los sueños de algunos devotos. Ese puede ser, por ejemplo, el caso de Dionisio, uno de los compadres de Mario Ortiz al que se le «apareció» el *taytacha* a través de un sueño advirtiéndole sobre un accidente de tráfico que iba a tener cuando manejara su camión. Según cuenta Dionisio, efectivamente, el accidente ocurrió, ya que él iba viajando no en su camión sino más bien en un carro y, en un descuido, pronto se vio bajo un camión que lo arrastró varios metros en la carretera. Para Dionisio, el que haya salido «sin un solo rasguño» del accidente se debe a la protección que el *taytacha* le dio en ese momento. Él considera que salvó la vida gracias a un «milagro» del *taytacha*. En la actualidad, Dionisio es uno de los devotos más fieles del Señor de Qoyllur Ritti en Nueva Jersey; a pesar de que antes no lo era, como él mismo lo confiesa:

> La verdad, yo no he sido nunca de religión; eso para mí era de mujeres cucufatas y tías católicas. Cuando vivía en Cusco yo no era de ir a misa casi nunca. Acá en Estados Unidos [...] yo me hago miembro de la hermandad más por tener un grupo con qué juntarme, pero el Señor es bien milagroso; a mí se me apareció en sueño, yo no hice caso, pero mira, igualito me salvo la vida. Es como volver a nacer. ¡Sí! ¡Eso! Es como volver a nacer. Es como darte cuenta: el Señor es bueno; te avisa, te cuida, pero no cumples con él te castiga. Así como es bueno y cuida también puede ser malo y castigarte. Yo tengo fe en él, a él me he encomendado y mi esposa también con mis hijos [...].

Los testimonios de «señales» del *taytacha* entre algunos miembros de la hermandad fueron incrementando la devoción, aunque la gran mayoría no conocía el origen del culto. Solamente Mario Ortiz había tenido oportunidad de viajar al santuario. Sin embargo, se las ingenió para conseguirse unos videos de la peregrinación al santuario. En varias reuniones, Mario iba presentándoles el contexto del santuario y contándoles también su experiencia al estar frente a la «verdadera» imagen del *taytacha* en las alturas del nevado, en Cusco. Para la mayoría de los miembros, era sorprendente observar cómo decenas de miles de peregrinos acampaban en pequeñas tiendas de dormir sobre el glaciar del nevado durante los días que duraba la peregrinación. Observar el colorido de las comparsas que danzan

en el santuario en honor al *taytacha* y, sobre todo, observar las imágenes del Cristo crucificado sobre la roca negra empotrada en el altar de la capilla que en las últimas décadas se ha construido en el lugar, motivo a que la hermandad decidiera hacer la peregrinación en conjunto desde Nueva York hasta el santuario en Cusco. Mario Ortiz sería el guía, ya que era el único que conocía la ruta que desde Cusco había que tomar para llegar a la comunidad de pastores de puna de Mahuayani, el último lugar hasta donde llega el transporte motorizado, luego de atravesar pequeños pueblos y caminos rodeados de pequeños precipicios. Mario también era el único que conocía el camino de ocho kilómetros que había que hacer a pie desde Mahuayani, escalando la montaña hasta llegar al santuario, en el nevado. Para los miembros de la hermandad, hacer la travesía fue una experiencia radical. Olinda, una de las 35 personas que participó en la peregrinación, cuenta lo que para ella significó hacer la peregrinación desde Nueva York hasta el santuario en el Cusco:

> Yo salí de White Plains emocionada; primero que iba al Cusco, no sabía dónde iba, solo había escuchado [...] pero una cosa es que te digan y otra cosa es estar ahí. Lo único que nos dijo Mario es que hace frío. Cómprense unos útiles aquí que son para nieve, su mochila y todo el mundo a comprar. Nueva York está a nivel del mar digamos. Me he podido morir. Cómo se le ocurrió a Mario no prepararnos y llevarnos de repente así. También han llevado a una sobrina que ha nacido acá que estaba enferma todavía. Estaba con medicinas. Creo que cuando llegamos cerca al sitio se sintió mal del corazón. Yo pensé que se iba a morir [risas]. Terrible. Terrible y ahora yo de verdad me arrepentí. Claro, en ese momento yo sentí que me iba a morir pero después cuando llegamos y entramos con las justas a la iglesia empezamos a llorar, le pedí a Dios y cuando salimos ya había pasado, después fue como si nada, bajamos rápido [...] Quiero decirte que yo estaba enferma, a mí me detectaron anemia molítica por lo tanto tenía una operación; entonces yo me puse un poco nerviosa ¿no? por las consecuencias que puede haber si me quitaban el bazo que dicen, y salió de la emoción en una reunión que estábamos, por qué no hacemos una peregrinación. Entonces vamos, vamos, y yo dije voy también, yo fui enferma [...] Claro, aparte de eso que ya me había hospitalizado, mi peso normal es 120 libras. Yo estaba en 195; perdí la visión, estaba en silla de ruedas. Ahora cuando yo estaba allá [...] fuera de lo que me faltaba el aire tenía que hacerme unos chequeos de cómo la sangre habían bajado los glóbulos y resultó que estando en el Cusco cuando yo he estado acá he tenido 5.2 de glóbulos rojos; estaba muriéndome y cuando he llegado al Cusco subió a 13. Increíble ¿verdad? [...] Cuando he llegado al Cusco y cuando he ido al santuario y cuando regresé fui a un médico de la ciudad de Cusco porque tenía que chequearme. Entonces le dije que tenía anemia molítica y mi cuñado, que es médico también, me estaba chequeando y me salió trece puntos, yo dije ¡qué! ¡No puede ser!, y yo estaba en Perú.
>
> [Un interlocutor, llamado Javier, entonces pregunta: «¿Cómo explicas esto?» y Olinda responde:]

¿Cómo? ¡Yo no sé! Yo pienso que creo que es la fe que uno tiene. El hecho de haberle pedido al Señor.

[Javier replica: «Tú fuiste al santuario, pediste y bajaste sana»; a lo que Olinda responde:]

Yo no sabía que estaba sana. No sabía hasta que he llegado aquí.

[Nuevamente Javier: «¿Los médicos tienen alguna explicación?»; y Olinda concluye:]

Cuando yo regresé me tenían que operar. A mí me dijeron que […] el doctor me dijo «pero si estás bien», pues yo tenía que ir a chequearme cada mes […] Y cuando se te baja la hemoglobina tú no puedes respirar y no puedes caminar. Todo te pesa. No puedes hacer nada. Entonces cómo yo llegué allá no te puedo decir. Claro, me costó trabajo. O sea, me faltó el aire. Si te enseño la foto yo estoy completamente hinchada. Entonces al venir aquí fui al doctor y me dijeron que me iban a quitar todas las medicinas poco a poco y ya nunca más […] O sea; no me lo explico. Lo único que yo sé es que le pedí a Dios mismo.

Conclusiones

¿Cuál es la relación entre la globalización, las fiestas patronales y las peregrinaciones? En el caso de los migrantes, hay que señalar que la globalización y la desterritorialización favorecen el desarrollo de procesos de «reencantamiento» del mundo a través de la (re)creación de expresiones rituales y creencias de la religiosidad originaria. También que el fenómeno va más allá del sentido estrictamente religioso, ya que el desarrollo de este tipo de rituales de culto genera identidad y ciudadanía. En efecto, para los migrantes, el (re)crear fiestas y emprender viajes a un santuario ubicado en la periferia del espacio cotidiano propio, en busca de un contacto cercano con lo sagrado, supone ejercicios de redefinición de la cultura y las identidades; ya que, como han señalado muchos antropólogos, el santuario, además de lugar privilegiado para la comunicación con lo divino, es considerado también por los devotos como el «verdadero» centro de la cultura y la encarnación del núcleo de sus valores e ideales (Crumrine & Morinis, 1991). De esta manera, las fiestas y peregrinaciones suelen ser consideradas como depositarias de la tradición, como un espacio privilegiado para mostrar las costumbres y, por lo tanto, una expresión máxima de la cultura. Entonces, en la actualidad, con la globalización, la tradición también se vuelve cada vez más un «objeto de consumo»; no solo para quienes la producen, sino también para todo el mundo interconectado a través de la industria del turismo. De esta manera, en un mundo en el que el tiempo y el espacio cada vez se separan más (Giddens, 1944) y todos somos también cada vez más migrantes y miembros de comunidades «desterritorializadas», las fiestas

patronales y las peregrinaciones contribuyen a producir efectos de orden y de localismo en el aparente desorden de la globalización, al recrear viejas identidades para nuevos públicos (Parker, 1998).

Las fiestas patronales promueven fundamentalmente el desarrollo de identidades locales. Para los que participan en estas expresiones rituales, las fiestas patronales aparecen como expresión de un «núcleo duro» de la cultura propia, una suerte de depósito de tradición y sacralidad; un espacio y tiempo «denso» propicio para el reencuentro con aquellas expresiones culturales que son consideradas como «genuinas» de la identidad y religiosidad propia. Habiendo llegado a este punto, se hace necesario adelantar mi primera hipótesis, la cual considera que esta creciente «visibilidad» de las expresiones culturales migrantes en Lima Metropolitana se debe a que se encuentra fuertemente vinculada con la globalización. En el caso de los migrantes andinos, la vorágine desarrollada en esta parte del planeta se convierte en un estímulo muy importante para el desarrollo de nuevos procesos de invención de tradición y reencantamiento del mundo, vinculados a nuevas poéticas y políticas del tipo «vuelta a las raíces», las mismas que buscan rescatar referentes culturales del espacio local originario. En ese sentido, las fiestas patronales y las peregrinaciones desarrolladas por grupos migrantes, se han convertido en lo que García Canclini denomina «estrategias para entrar y salir de la modernidad» (García Canclini, 1991). Es decir, estrategias de agencia subalterna que permiten a los sujetos rurales migrantes en las grandes ciudades vivir con un pie en el mundo tradicional y con otro en el moderno para, en esa tensión, ir redefiniendo y constituyendo lo que varios autores han llamado «modernidades alternativas» a la visión evolucionista del discurso hegemónico del proyecto de modernidad occidental.

En resumen, mi hipótesis es que esta creciente «visibilidad» de las expresiones rituales migrantes se relacionan estrechamente con la temática del desarrollo de modernidades alternativas y lucha por la ciudadanía cultural. La idea es que con la globalización la (re)creación de fiestas patronales y peregrinaciones, en contextos (trans)nacionales nuevos, redefinen las antiguas «funciones» de este tipo de rituales. Es decir, si antes formaban parte de un calendario mítico/simbólico que reproducía identidades y jerarquías propias de sociedades rurales locales, en la actualidad forman parte del repertorio de estrategias con las que nuevas comunidades migrantes desarrollan en el Perú y el extranjero lo que Manuel Castell llama «identidades de resistencia» e «identidades proyecto»[15] (Castell, 1996), o lo que Sonia Álvarez

[15] La «identidad de resistencia» es generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que constituyen «trincheras de resistencia y supervivencia» basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad. Por su parte, la «identidad proyecto» es cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad.

y Arturo Escobar denominan «políticas culturales»[16] (Álvarez, Dagnino & Escobar, 1997). De esta manera, la celebración de estos rituales religiosos «arcaicos», en contextos nuevos y extraños, se puede entender como estrategias de lucha por modernidades alternativas y expresión de la diferencia por parte de estas comunidades migrantes.

Bibliografía

Altamirano, Teófilo & Lane Hirabayashi (2000). Transnationalitation and Cultural Movements: Catholics in Paterson, New Jersey, USA. En D. Castillo & J. Dualley (eds.), *Transforming Cultures in the Americas* (vol. 4). Ithaca, N.Y.: Universidad de Cornell.

Altamirano, Teófilo & Lane Hirabayashi (1997). *Migrants and Regional Identities in Latin American Cities.* Arlington, VA: Society for Latin American Anthropology, American Anthropological Association.

Álvarez, Sonia, Evelina Dagnino & Arturto Escobar (1997). *Cultures of politics, politics of cultures. Re-visioning latin american social movements*. Boulder: Westview.

Ávila, Javier (2003a). Lo que el viento (de los Andes) se llevó: diásporas campesinas en Lima y EE.UU. En Carlos Iván Degregori (ed.), *Comunidades locales y transnacionales*. Lima: IEP.

Ávila, Javier (2003b). Se hace camino al andar. La peregrinación del Taytacha Qoyllur Ritti hacia Nueva York. En *Revista Andina 37*, 53-76.

Appadurai, Arjun (1996). *Modernity as large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.

Augé, Marc (1993). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Beck, Ulrich (1998). ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Barcelona: Paidós.

[16] Álvarez, Dagnino & Escobar (1997) señalan que cada sociedad estaría marcada por una «cultura política dominante», la misma que definen como «la construcción social particular de cada sociedad de lo que cuenta como "político", el campo de prácticas e instituciones, separado de la totalidad de la realidad social, que históricamente viene a ser considerado como propiamente político [...]». Del mismo modo, señalan que la noción de «políticas culturales» tendría que ver con las consecuencias políticas de la actividad cultural desarrollada desde y por los actores sociales, donde «las políticas culturales de los movimientos sociales a menudo pretenden desafiar o dislocar las culturas políticas dominantes»; ya que se podría apreciar que «los significados son constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan redefinir el poder social. Esto es, cuando los movimientos establecen concepciones alternativas de las mujeres, la naturaleza, la raza, la economía, la democracia o la ciudadanía que desestabiliza los significados de la cultura dominante, efectúan una política cultural».

Castells, Manuel (1996). *La sociedad red*. Tomo 1. Madrid: Alianza.

Cox, Harvey (1985). *La religión en la ciudad secular: hacia una teología postmoderna*. Santander, España: Sal Terrae.

Crumrine, Ross & Alan Morris (eds.) (1991). *Pilgrimage in Latin America*. Nueva York: Greenwood.

Degregori, Carlos Iván (1999). *Globalización, diversidad cultural y redefinición de identidades en los países andinos* (documento presentado al seminario permanente). Lima: IEP.

Degregori, Carlos Iván & Gonzalo Portocarrero (eds.) (1999). *Globalización y cultura*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

Flores, Carlos (1997). *El taytacha Qoyllur R'iti. Teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*. Sicuani, Perú: Instituto de Pastoral Andina.

Fuenzalida, Fernando (1995). *Tierra baldía: la crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad posmoderna*. Lima: Australis.

Huyssen, Andrea (2000). En busca del tiempo futuro. *Puentes 1(2).*

García Canclini, Néstor (1991). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor (1994a). *Culturas en Globalización, América Latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración*. Venezuela: Nueva Sociedad.

García Canclini, Néstor (1994b). *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

Giddens, Anthony (1994).*Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Golte, Jürgen (2000). Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos. En Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana* (pp. 204-234). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

Gupta, Akhil & Fergurson, James (1997). *Anthropological locations. Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press.

Hannerz, Ulf (1991a). Actores locales en la cultura global. *Alteridades 2*.

Hannerz, Ulf (1992b). Escenarios para las culturas periféricas. *Alteridades 2(3)*, 94-106.

Hirabayashi, Lane (1991). *Cultural Capital. Mountain Zapotec Migrant Associations in México City*. Arizona: The University of Arizona Press.

Parker, Christian (1998). Cultos y religiones populares en América Latina. Identidades entre la tradición y la globalización. En *Allpanchis 52*.

Poole, Deborah (1988). Qoyllur R'iti: entre el milagro y la mercancía. *Márgenes 4*, 101-120.

Robertson, Roland (1992). *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage.

Sánchez Parga, José (1991). *Globalizacion, gobernabilidad y cultura*. Ecuador: Abya-Yala, Instituto Latinoamericano de Investigación Social.

Stark, Rodney & Roger Finke (2001). *Acts of faith. Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.

Tercera parte:
Evangelización y sincretismo religioso

LAS MISIONES JESUÍTICAS: ¿UTOPÍAS POSIBLES O ENCLAVES PATERNALISTAS?

Jeffrey Klaiber, S.J.
Pontificia Universidad Católica del Perú

La frase «utopía posible» fue acuñada por el padre Manuel Marzal, S.J., con el fin de contrarrestar la tendencia a usar la palabra «utopía» para referirse a las misiones o reducciones jesuitas, sobre todo las del Paraguay (Marzal, 1992). La palabra «utopía» no es adecuada porque los misioneros no se inspiraron en ningún modelo utópico, como hiciera Vasco de Quiroga en la Nueva España; sino, más bien, en varios modelos existentes, incluso el de un pueblo europeo bien planificado o bien el de una comunidad indígena reorganizada según criterios cristianos. La tendencia a idealizar las misiones se remonta al siglo XVIII, cuando Voltaire y otros pensadores vieron en ellas un posible modelo para la construcción de una nueva Europa libre, igualitaria y fraterna. El autor inglés Cunninghame Graham perpetuó esta imagen cuando escribió en su obra *Vanished Arcadia* que: «Los jesuitas no gobernaban las misiones como si fueran administradores de empresas, sino más bien, como los gobernantes de alguna utopía: aquellos soñadores que creen que es preferible ser feliz que rico» (1901, p. 204).

Pero frente a esta corriente ha surgido una nueva tendencia que cuestiona a fondo esta imagen idílica de las misiones. Surge de un interés en resaltar no tanto la perspectiva de los misioneros; sino, sobre todo, la de los indios que vivían en ellas. En sí, esta intención es laudable. Pero, como veremos enseguida, viene acompañada de algunas premisas ideológicas que ponen en tela de juicio toda la empresa misionera. Esta nueva corriente se inspira en el movimiento a favor de los derechos indígenas y, en el caso de los autores norteamericanos, el movimiento a favor de las minorías étnicas, ya sean negros, hispanos o indios. Con frecuencia, esta corriente (también conocida por la frase en inglés *politically correct*) llega al extremo de denigrar la cultura occidental o de ponerla al mismo nivel que las culturas nativas de América. Fuertemente influenciados por el movimiento de Martin Luther King, el movimiento feminista y los distintos movimientos pro-indígenas de América del Norte y del Sur, los autores de esta línea consideran a las misiones

—en el peor de los casos— como una especie de prisión y, en el mejor, como enclaves paternalistas que privaban a los indios de su libertad y los convertían en «perpetuos menores de edad» (Parry, 1966, p. 171).

Pero en lo que viene a ser un debate continuo, ya han aparecido otros estudios que a su vez cuestionan las conclusiones de esta última tendencia. Estos nuevos estudios afirman que había bastante libertad al menos en ciertas misiones jesuitas y que los indios lograron llevar adelante el proyecto misional cuando los misioneros fueron expulsados. Quiere decir, entonces, que no existía el paternalismo señalado en la crítica de los primeros autores.

Podemos organizar este aporte siguiendo las tres etapas de este debate: (1) la etapa que se inicia con Herbert Bolton y otros, que estudiaron las misiones desde el punto de vista de los misioneros; (2) la etapa de los «anti-boltonianos», que pretenden resaltar la visión de los indios (los «vencidos») y que cuestionan la imagen presentada por Bolton y sus seguidores; y (3) la etapa más reciente caracterizada por investigaciones que también parten de la realidad de los indios, pero que cuestionan muchas generalizaciones de la segunda tendencia.

La escuela boltoniana

Eugene Herbert Bolton (1870-1963), profesor durante años de la Universidad de California en Berkeley, dio origen a una subdivisión de estudios que se ubica entre la historia de Estados Unidos y la de América Latina; es decir, la frontera entre estos dos mundos (Bolton, 1917). Sobre todo, Bolton y sus seguidores se ocuparon de las misiones y especialmente de la figura de Eusebio Kino, el célebre misionero jesuita del Tirol, que trabajó en el norte de México y en el actual estado de Arizona (Bolton, 1936). Las obras de Bolton coincidieron con un nuevo interés por la frontera, un tema central en la historiografía norteamericana. Sus seguidores, especialmente los dos jesuitas, John Francis Bannon y Peter Dunne, profundizaron en el tema con sus propios aportes (Bannon, 1955; Dunne, 1940). Lo que tenían en común era su admiración por la labor misional de España y eso fue en una época cuando la «leyenda negra» todavía ejercía notable influencia en la cultura anglosajona. La crítica moderna acusa a la escuela boltoniana de solo poner de relieve a los misioneros, relegando a los indios a un segundo plano. Además, los boltonianos no cuestionaron el uso de métodos violentos o de castigos corporales en las misiones. Para Bolton, la misión introducía la civilización y la herencia occidental en la frontera, educaba a los indios y les daba un nivel más alto de prosperidad. Además, ella defendía a los indios cristianos de los indios «infieles» y de otros enemigos.

La reacción anti-boltoniana

Podemos tomar como ejemplo de esta reacción la obra editada por Erick Langer y Robert Jackson: *The New Latin American Mission History* (1995). Los autores critican a las historias de las misiones escritas por Bolton y sus seguidores por su poco sentido crítico frente a los misioneros y por su pobre concepto del indio. Según los autores de esta tendencia revisionista, los indios se refugiaron en las misiones no por amor al cristianismo ni por el estilo de vida en las misiones, sino porque las alternativas en el mundo fuera de ellas eran peores. La misión era un refugio donde escapar a las guerras, el hambre y la esclavitud. Pero ella distaba mucho de ser una «utopía»: era más bien una comunidad campesina cerrada al mundo, que funcionaba bajo un régimen estricto que regulaba cada movimiento y cada acción. A veces los misioneros se quejaban de la pereza de los indios. Pero esa «pereza» fue, en realidad, una respuesta de los débiles frente a la rigidez del sistema misional. Con respecto a las misiones jesuíticas, el autor Thomas Whigham reconoce las buenas intenciones de los misioneros, pero también los critica por su paternalismo, que finalmente no preparó a los indios para vivir fuera de las misiones o para relacionarse adecuadamente con el mundo real. Dijo así:

> Se debe reconocer que los jesuitas se mantuvieron fieles a sus ideales. Su abnegación y su devoción a los indios, más sus logros técnicos, arquitectónicos y musicales, amén de sus aportes a la medicina y la botánica, les han merecido bastantes encomios. Sin embargo y a fin de cuentas, el sistema jesuítico les falló a los indios. Al desempeñar el papel de intermediarios culturales entre el mundo de los blancos y el de los indios, los jesuitas paternalistamente restringían los contactos entre los indios y los españoles. Nunca buscaron la asimilación de los primeros a la sociedad hispánica y, por lo tanto, bajo la estricta vigilancia jesuítica, nunca les concedieron ninguna medida de libertad (Whigham, 1995, p. 167).

Whigham reconoce que la vida fuera de las misiones no era mejor. En ese mundo había «oficiales corruptos» y «traficantes mañosos». Cuando los jesuitas fueron expulsados, los indios se encontraban desamparados y sin los necesarios «mecanismos de defensa» que les habrían ayudado: apenas conocían el castellano, no entendían bien el sistema capitalista y no sabían cómo competir en este sistema. El sistema misional no tenía lugar en el mundo colonial de fines del siglo XVIII y ciertamente no entraba en los esquemas del liberalismo del siglo XIX. Con el tiempo, los indios fueron abandonando las misiones en busca de trabajo en las ciudades españoles o portuguesas.

Whigham solo repite de una forma moderna la que ha sido una crítica constante a las misiones jesuíticas. En 1966, el historiador J. H. Parry emitió este juicio acerca de las misiones del Paraguay: «[los guaraníes] eran tratados suave pero firmemente, como perpetuos menores de edad». En consecuencia, escribe Parry,

«cuando los jesuitas fueron expulsados de los dominios de la corona española, las utopías selváticas enclaustradas se derrumbaron» (Parry, 1966, p. 171).

Algunas respuestas a las críticas

En primer lugar, sería preciso limitar este tema a las misiones jesuíticas del Paraguay y de Bolivia o Charcas (Chiquitos y Mojos). Las misiones jesuíticas en otras partes de América Latina, por distintos motivos, no tuvieron el mismo éxito que las célebres misiones del Paraguay y las menos célebres pero igualmente exitosas de Bolivia. Por ejemplo, en Mainas, en el norte peruano, las antiguas misiones, en ausencia de los jesuitas y con muy pocos misioneros seculares y franciscanos, no resistieron el avance de la selva a lo largo del siglo XIX. En Nueva España, donde existía un impresionante sistema misional en el noroeste y en Baja California, algunas de las misiones habían sido secularizadas (entregadas al clero secular) mucho antes de la expulsión. Pero lo que es más importante, no existía una «República» como en Paraguay. Antes bien, habían muchos grupos étnicos distintos que se encontraban en diferentes niveles de desarrollo, algunos muy primitivos y otros muy avanzados. Además, estas misiones experimentaron una serie de sublevaciones indígenas, provocadas en parte por la presencia de mineros y rancheros españoles. En este sentido, sería difícil comparar estas misiones con las del Paraguay, que gozaban de cierta unidad cultural antes de la llegada de los misioneros europeos. De otro lado, nunca hubo ninguna rebelión significativa en las misiones paraguayas: un dato sumamente importante a tener en cuenta. Por otra parte, las misiones de Chiquitos y Mojos no solo no cayeron abruptamente en decadencia, sino que perduraron mucho tiempo después de la expulsión. Además, las misiones de Chiquitos nunca desaparecieron: los pueblos que conformaron la antigua «Chiquitanía» existen hoy en Bolivia. Son pueblos florecientes que se han convertido en el centro de una atracción turística que crece día a día. En este sentido, las misiones de Bolivia son comparables a las del Paraguay, porque sobrevivieron con bastante éxito a la expulsión de los jesuitas.

En segundo lugar, conviene reconocer la validez de algunas de las críticas modernas con respecto a las misiones, sobre todo la referencia al «infantilismo» de los indios. Por ejemplo, en las misiones no se enseñaba a leer a los indios comunes, solo a los hijos de los caciques. Además, como señala la etnohistoriadora Lucía Gálvez, con frecuencia los mismos misioneros se quejaban de la falta de previsión de los indios o de su falta de interés en «progresar» (Gálvez, 1995, pp. 310-311). El padre José Cardiel, que vivió en las misiones de Paraguay entre 1731 y 1768, observaba que los indios que huían de las misiones para vivir en Buenos Aires y otras ciudades españoles, «después de trabajar dos o tres meses se dan al ocio y gastan al punto todo lo que ganaron en bebida y embriagueces, vicio que aprenden allí» (Gálvez, 1995, p. 311). En cuanto a la crítica de que les faltaba un sentido

de progreso, Gálvez anota que los misioneros pretendían, tal vez sin darse cuenta, convertir a «guaraníes agrícola-recolectores en copias de campesinos europeos» de un día a otro. Además, el sistema misional, que había logrado satisfacer las necesidades económicas básicas de los indios, no ofrecía muchos incentivos para cambiar. ¿Para qué si las cosas iban bien?

En este punto conviene situar las misiones en un marco más amplio: el mundo psicológico de los campesinos de todos los tiempos, pero especialmente de aquellos que viven en sociedades preindustriales. En estos casos, los intelectuales y reformadores siempre se han quejado de la falta de iniciativa de los campesinos, que son percibidos como ignorantes y pasivos. Los campesinos no participaron mayormente en la Revolución Francesa y los populistas de la Rusia del siglo XIX sintieron una gran frustración ante la pasividad del campesinado, que no mostró mucho interés por su llamado a tomar conciencia de su situación, como paso previo a la gran revolución social. En el fondo, se cumple la observación hecha hace tiempo por George Foster, con respecto a los campesinos de América Latina, de que el «progreso» no es un valor para las comunidades rurales, sino el vivir en paz y armonía. Por eso, afirma Foster en un conocido artículo, se impone la visión del «bien limitado»: la idea de que la ganancia individual va en detrimento de la comunidad. Antes bien, dada la escasez de bienes, se debe repartir lo poco que hay equitativamente entre todos (Foster, 1965). Volviendo a las misiones del Paraguay, si bien no había una escasez de bienes, tampoco existía el concepto del lucro personal: todos trabajaban para el bien de la comunidad. En este sentido, podemos preguntarnos si la falta de interés en «progresar», que los antiguos misioneros notaban, se debía al sistema misional o más bien al tipo de sociedad en que vivían los indios, la cual reunía muchos rasgos de cualquier sociedad agrícola preindustrial.

Finalmente, conviene ver la historia desde distintas perspectivas. Lo que los críticos modernos llaman «infantilismo» era más bien ingenuidad admirable para ciertos observadores románticos, como Voltaire y Rousseau. El autor del *Emilio* presenta a los hombres del campo como inocentes y sencillos frente a los hombres de la ciudad, que son civilizados y sofisticados, pero a la vez artificiales y carentes de sentimientos espontáneos. Tal vez los indios de las misiones exhibían algunos rasgos de «infantilismo»; pero, de otro lado, no habían caído todavía en los vicios de los indios que vivían en compañía de los españoles.

Ahora podemos tocar el tema central: ¿estas misiones prepararon a los indios para vivir en el mundo fuera de las misiones? Si la respuesta es negativa, entonces las misiones tampoco los prepararon para enfrentar la crisis provocada por la expulsión de los jesuitas. Los autores que hacen esta crítica se apoyan en las tesis de que los indios o bien volvían a la selva después de la expulsión, eran incapaces de acomodarse al mundo español, o bien que las misiones cayeron rápidamente en la decadencia. Frente a estas tesis, los estudios recientes afirman que: (1) los indios

nunca fueron los sujetos pasivos que a veces se presenta, ni durante las misiones ni después; (2) de hecho, después de la expulsión ellos lograron llevar adelante el proyecto misional sin los misioneros; (3) las misiones cayeron en decadencia a causa de otros factores, no la incapacidad de los indios; (4) los que abandonaron las misiones lograron, con pocas excepciones, integrarse a la sociedad española-portuguesa con bastante éxito; y (5) algunas de las misiones, como los pueblos actuales de Chiquitos, nunca perdieron la continuidad con las antiguas misiones.

El mito de la pasividad guaraní

Dos autores en particular, el historiador argentino Ernesto J. A. Maeder y la historiadora norteamericana Barbara Ganson, cuestionan el mito de la pasividad guaraní. En realidad, según ellos, los guaraníes fueron agentes activos muy capaces de tomar decisiones. El ejemplo máximo de esta independencia de espíritu fue la guerra guaranítica, de 1754-1756. La guerra fue provocada por el Tratado de Madrid de 1750 entre España y Portugal. Según el tratado, siete misiones al este del río Uruguay pasarían de manos de España a formar parte del imperio portugués. Los jesuitas fueron obligados a abandonar los pueblos, lo cual hicieron. Los padres intentaron persuadir a los indios de seguirlos con la idea de construir nuevas misiones en territorio español. Pero los caciques guaraníes rechazaron la invitación y decidieron resistir cualquier intento de desalojarlos. En su obra, *The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata* (2003), Ganson analiza las muchas peticiones que enviaron los caciques al rey y al gobernador de Buenos Aires y señala que las cartas muestran un sorprendente espíritu de independencia, así como una clara conciencia de su historia y de sus derechos. Dice una de estas misivas:

> Señor Gobernador, don José Andonaegui: Nosotros hemos recibido su carta pero no podemos creer que esas sean las palabras de nuestro rey. Porque van contra las palabras del rey Felipe IV, escritas a nosotros en 1716. Él nos prometió que si fuéramos fieles vasallos y defendiéramos su tierra, él nunca la entregaría a otro rey. El Rey, nuestro rey, siendo el representante de Dios en la tierra, no puede quebrar la promesa que nos hizo al igual que a nuestros antepasados.
>
> […]
>
> En esta, nuestra tierra, han muerto nuestros santos maestros, los sacerdotes que se esforzaron por nosotros y que sufrieron tanto por Dios y su amor. Seguramente, si el Rey comprendiera todo esto, no querría que abandonáramos nuestra tierra, sino que estaría indignado contra todos aquellos que lo desean.
>
> […]
>
> No deseamos la guerra. Pero si la guerra viene, confiados en Jesucristo declaramos: ¡salvemos nuestras vidas, nuestras tierras, y todos nuestros bienes! Si es la voluntad

> de Dios que muramos, entonces solo queremos morir en esta tierra donde hemos nacido, donde hemos sido bautizados y criados.
>
> Solo aquí deseamos morir. Y Usted, Señor Gobernador, ¡pagará eternamente por esto en el infierno! (McNaspy, 1986, p. 308).

Las autoridades sospechaban que los jesuitas eran los verdaderos autores de estas cartas. Es posible que estos hayan ayudado a los guaraníes a redactarlas en español; pero, como señala Ganson, el estilo refleja una mentalidad guaraní, especialmente el uso de insultos y un lenguaje agresivo (Ganson, 2003, pp. 98-102).

La decisión de los guaraníes de los siete pueblos de ir a la guerra sorprendió a todos, inclusive a los propios jesuitas, que habían intentado persuadir a los indios de que abandonaran los pueblos. En 1753, poco antes del comienzo de las hostilidades, el superior de las misiones, el padre Martín Stobel, escribió a otro jesuita:

> [Es] ahora cuando los indios de las Misiones han mostrado lo que son en realidad, y no lo que parecen ser, pues, algunos de América y Europa [creen que son] como unas estatuas maquinales, que no tienen voluntad o movimientos que el que les da el imperio de los jesuitas del Paraguay […] y que el empeño puesto en que los indios cumplan las reales órdenes […] ha encontrado la resistencia (Maeder, 1993, p. 171).

Otro misionero también era del mismo parecer: «[…] esta pobre gente no es para que se la atropelle y hacer salir del paso, sino, se echa con la carga» (Maeder, 1993, p. 171).

La guerra resultó un desastre para los indios. Aunque lucharon durante dos años (1754-1756), tuvieron que enfrentar a 3000 soldados españoles y portugueses, con armas de fuego y cañones. Los guaraníes, en cambio, eran 1300 en total (de los siete pueblos) y sin armas de fuego. Durante la guerra murieron 1511 guaraníes y solo tres españoles y un portugués (Ganson, 2003, p. 108). Cabe preguntar por qué los indios no se resistieron de la misma manera cuando los jesuitas fueron expulsados de todas las misiones doce años después. Conviene señalar que la fecha de la expulsión en Paraguay fue 1768 y no 1767, como en el resto de la América hispánica. El gobernador, Francisco de Paula Bucareli, el sucesor de Andonaegui, decidió no ejecutar la orden de expulsión inmediatamente por temor a una sublevación indígena. Antes bien, preparó el camino para ejecutar la orden intentando ganar el favor de los guaraníes. Por ejemplo, en noviembre de 1767, invitó a los caciques guaraníes a Buenos Aires, donde los agasajó y los colmó de regalos (Ganson, 2003, p. 121). Bucareli evidentemente quería ganar la confianza de los caciques para que no reaccionaran violentamente cuando se aplicara la orden de la expulsión. Aun así, varios miles de guaraníes huyeron de sus pueblos cuando el gobernador y sus soldados llegaron con el fin de apoderarse de las misiones (Ganson, 2003, p. 125). En general, sin embargo, no hubo mucha resistencia

ya que la mayoría de los indios creía que la salida de los jesuitas no iba a afectar el régimen normal de las misiones.

En su estudio, Ganson sigue la pista de los guaraníes que abandonaron las misiones después de la expulsión. Muchos consiguieron trabajo como peones asalariados en estancias. Otros buscaron trabajo en las ciudades españolas y portuguesas como carpinteros, albañiles y hasta soldados. En este sentido, la vida en las misiones había preparado a muchos indios para vivir en el mundo de los españoles y portugueses. Los propios oficiales españoles y criollos reconocían el valor de los indios de las misiones. Un tal Tomás Estrada, un oficial español en Colonia, Sacramento, declaró en una carta al virrey de Buenos Aires que los guaraníes de las misiones eran «gente muy práctica» (Ganson, 2003, p. 131). En 1790, el virrey mandó que devolviesen a los indios que se habían escapado de las misiones. El alcalde del pueblo de Concepción (Uruguay) protestó, señalando que «la calidad de estas gentes [los guaraníes de las misiones] es bien conocida» (Ganson, 2003, p. 131).

Un guaraní que fue sin duda un ejemplo del éxito fue Cristóbal Pirioby, un músico de la misión de San Carlos. En Buenos Aires, Cristóbal cambió su nombre a José Antonio Ortiz y llegó a ser tutor de música de muchas familias de la élite. Otro ejemplo es Andrés Guacaraví, nacido en las misiones, formó parte de las milicias guaraníes. Bajo el mando de José Artigas, «Andresito» (así fue conocido popularmente) llegó a ser un caudillo regional encargado de las antiguas misiones (Ganson, 2003, pp. 160-162). Andresito fue capturado por los portugueses en 1817 y encarcelado hasta su muerte en 1822. Muchas mujeres de las misiones consiguieron trabajo como costureras, cocineras, panaderas, lavanderas y sirvientes domésticas. Lamentablemente, algunos indios de las misiones no tuvieron tanta suerte y terminaron como mendigos en las calles de Buenos Aires. Ganson concluye, afirmando su tesis original: los guaraníes sobrevivieron porque nunca habían sido tan pasivos en las misiones y porque estas les habían brindado la formación necesaria como artesanos, artistas y trabajadores, para enfrentar las exigencias de la vida fuera de ellas. Algunos, como Cristóbal Pirioby y «Andresito», hasta se destacaron en la vida.

Las misiones después de la expulsión

En su obra *Misiones del Paraguay: conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)* (1992), Ernesto J. A. Maeder estudia detenidamente la lenta decadencia de las misiones del Paraguay (que también abarcaban el norte de Argentina, donde se encontraba las mayoría de las misiones) después de la expulsión. No hay duda que las antiguas misiones experimentaron un «colapso demográfico» tras la salida de los misioneros. La población de los treinta pueblos que conformaban las misiones del Paraguay en 1767 era de 88 828 personas, pero en 1803 solo quedaban 38 430 indios

en los pueblos (Maeder, 1992, p. 54). Esta disminución se debía principalmente a la emigración de los indios hacia las ciudades españoles y portuguesas. Algunos volvieron a la selva. Pero Maeder no atribuye este hecho a la incapacidad de los indios para llevar adelante el proyecto misional, sino a la mala administración de los nuevos gobernantes que reemplazaron a los jesuitas. Los nuevos administradores seculares usaron sus puestos para promover sus carreras y ganar dinero. Además, no comprendían, ni les interesaba comprender, el régimen bajo el cual funcionaban las misiones. Cobraban tributos con el fin de sostenerse, creando así una carga económica adicional para las misiones. Los sacerdotes seculares enviados para atender espiritualmente a los indios tampoco se interesaban en mantener el antiguo sistema de las misiones. La mayoría no sabía guaraní. Al mismo tiempo, se derribaron las barreras que separaban las misiones de la sociedad a su alrededor. De esta manera brusca, las misiones fueron obligadas a competir con la sociedad colonial. En palabras de Maeder (1992, p. 47), fue debido a estos cambios que «la antigua disciplina se resquebrajó». Pronto los signos de este resquebrajamiento se hicieron evidentes: «repartos desordenados de los almacenes», el abandono de las tareas comunes y un «deterioro perceptible» en las casas y otros edificios. La «mística» de solidaridad que había animado todas las actividades de las misiones durante casi 150 años sencillamente se disipó. Frente a este hecho, muchos indios eligieron salir de ellas para buscar nuevas oportunidades en las estancias cercanas o en Buenos Aires, Montevideo o São Paulo.

Durante las guerras de la independencia, los caudillos locales pelearon entre sí para dominar la región, destruyendo aún más las misiones. Finalmente, en 1848, el presidente del Paraguay, Carlos Antonio López, dio el golpe de gracia con un decreto que declaró a los indios de las 21 misiones «ciudadanos libres». El decreto suprimió totalmente el sistema de gobierno de los caciques y eliminó la propiedad comunal. Todo lo que era comunal fue confiscado por el Estado. Los indios no tuvieron ninguna participación en estas decisiones que afectaban radicalmente su vida.

Mojos

Entre 1681 y 1767, los jesuitas de la Provincia del Perú fundaron 20 misiones con 35 000 indios bautizados entre los mojos y otros indios, en lo que hoy es el departamento del Beni, en el norte de Bolivia. Para el momento de la expulsión, esta población había bajado a 16 000 personas (Santos, 1992, pp. 230-233). Entre 1692 y 1767, misioneros jesuitas del Paraguay también fundaron una serie de misiones entre los chiquitos del oriente boliviano. En su apogeo, había once misiones con 19 981 indios (Santos, 1992, pp. 233-235). Estos dos sistemas de misiones constituyen la mejor respuesta a la crítica de que los jesuitas mantuvieran

a los indios en un estado de niñez perpetua. Como señala el historiador David Block en su obra *La cultura reduccional de los Llanos de Mojos* (1997), la salida de los jesuitas de Mojos no significó el fin de «la cultura reduccional»; antes bien, los jesuitas dejaron «tras de sí una elástica cultura reduccional apoyada en sólidos cimientos» (Block, 1997, p. 181).

Los trece pueblos de Mojos fueron gobernados por sus propios caciques, que habían «acumulado una valiosa experiencia» durante el régimen de las misiones. Tras la expulsión, la corona española nombró administradores seculares para gobernarlas y el obispo de Santa Cruz designó a curas seculares para atender lo espiritual. Durante un breve lapso, 1785-1793, Mojos contó con un administrador de excepcionales cualidades —Lázaro de Ribera— que gobernaba con bastante eficacia. Durante su gestión, Ribera compuso un «Nuevo Plan» para reordenar las antiguas misiones; pero él dejó su puesto para un nuevo destino antes de poder aplicarlo.

Lamentablemente, los curas que reemplazaron a los jesuitas eran muy pocos (catorce para treinta y cinco plazas) y no estaban a la altura de su nueva misión. Uno de los nuevos gobernadores anotó que algunos de los curas «eran sobresalientes solo en los malos ejemplos y en la insuficiente instrucción que dan a sus fieles» (Block, 1997, p. 183). Muchos de los curas, que tenían lazos familiares o que estaban vinculados con intereses locales en Santa Cruz, buscaban beneficiarse económicamente. Además, los nuevos administradores que llegaron después de Ribera intentaron imponer el «Nuevo Plan», pero esto solo provocó la resistencia de los indios. Los indios se sublevaron contra las autoridades y los curas en 1805 y nuevamente en 1822. Esta última rebelión fue provocada por un nuevo gobernador, Francisco Javier Velasco, quien mató a un cacique por no acatar órdenes. El levantamiento terminó con la muerte del gobernador y algunos curas. Estas rebeliones muestran que los indios no eran precisamente niños sumisos incapaces de afrontar la situación después del fin del régimen de las misiones.

No obstante estas adversidades, hasta la época de la independencia de Bolivia (1825) aún se podían reconocer en estos pueblos la fisonomía y los rasgos esenciales de las antiguas misiones. En una visita efectuada a Mojos en 1832, el naturalista francés Alcide Dessaline d'Orbigny expresó su asombro por este hecho:

> Por lo ocurrido con las misiones de Paraguay debe creerse que la conservación de las instituciones de los jesuitas bajo los diferentes gobiernos que se han venido sucediendo desde hace sesenta y cinco años evitó la destrucción de las misiones de Moxos; por eso, en 1832, podía encontrar todavía intactas, bajo otros hombres, con costumbres distintas y una prosperidad muy inferior, todas las instituciones administrativas y religiosas que los jesuitas dejaron en la provincia en el momento de su expulsión en 1767 (Orbigny, 1945, IV, p. 1445).

Al mismo tiempo, el naturalista francés notó con cáustica ironía que los indios, a pesar de ser «libres», eran tratados como esclavos: «Nunca he visto bajo un gobierno libre más esclavitud y despotismo» (Orbigny, 1945, IV, p. 1312).

Los verdaderos golpes al antiguo sistema misional vinieron bajo la forma del liberalismo político y del capitalismo moderno. En 1842, el presidente José Ballivián decretó la creación del departamento del Beni, que abarcaba los antiguos pueblos de misión. El decreto, basado firmemente en la filosofía liberal de entonces, eliminó por completo el sistema de tierras comunales, confiscó los edificios comunales y alentó la inmigración hacia el Beni. Los nuevos inmigrantes eran blancos, inclusive algunos políticos que sufrían el exilio interno, en busca de tierras y prosperidad. Al mismo tiempo, las empresas nacionales y extranjeras descubrieron ciertos productos que estaban en gran demanda. Anteriormente, los administradores coloniales y los curas ya habían promovido la exportación de productos como el cacao y el algodón. Además de esto, había una gran demanda de la corteza de quinina para la industria farmacéutica.

Pero el golpe más grande se dio con la demanda del látex recogido del árbol de goma en la región amazónica de Bolivia y Brasil. En la décadas de 1960 y 1970, miles de jóvenes mojeños fueron seducidos mediante el sistema del enganche para buscar trabajo en los campos de la explotación gomera, lejos de la sabana de Mojos. Todos estos procesos, la inmigración y la emigración, se combinaron para socavar lo que quedaba del antiguo sistema misional.

Block concluye su estudio afirmando su tesis principal de que la «cultura reduccional» no se desmoronó a causa de la pasividad o incapacidad de los indios, ya que ellos llevaron el proyecto misional adelante durante más de sesenta años, no obstante la ineptitud de los administradores y la corrupción de los curas. Finalmente, los indios no pudieron resistir el doble golpe del liberalismo individualista y el capitalismo salvaje, que se combinaron para erosionar la antigua cultura misional construida por los jesuitas y los indios durante casi noventa años.

Chiquitos

De otro lado, las antiguas misiones de Chiquitos sufrieron bastante menos cambios, quizás debido a su aislamiento: situadas al este de Santa Cruz, no constituían focos económicos importantes para la nueva nación. Tres distintos viajeros europeos fueron testigos de la supervivencia de la cultura misional en el siglo XIX: Alcides Dessalines d'Orbigny, el naturalista francés que visitó las misiones de Mojos, también visitó las de Chiquitos entre 1826 y 1834; Moritz Bach, un alemán que trabajó durante ocho años como secretario del gobernador de la provincia de Chiquitos; y François de la Porte, Conte de Castelnau, otro naturalista francés que visitó la región en 1845. Los testimonios son muy similares y todos concuerdan en afirmar

que el régimen de vida en los pueblos de la «Chiquitanía» aún exhibía rasgos de las antiguas misiones, sesenta y hasta setenta y ocho años después de la expulsión.

Orbigny, que visitó cada pueblo de las antiguas misiones seis décadas después de la salida de los jesuitas, observó que todavía mantenían el mismo sistema económico que en tiempo de las misiones. Además, los indios tocaban los mismos instrumentos, cantaban los mismos cantos y presentaban obras teatrales que habían aprendido en tiempo de los jesuitas. Con referencia a los chiquitanos contemporáneos, apunta Orbigny:

> Se ha hablado a menudo del excesivo rigor de esos religiosos para con los indígenas. De haber sido así, los indios no se acordarían todavía hoy con tanto amor de ellos. No hay un solo viejo que no se incline ante su solo nombre, que se recuerde con viva emoción aquellos tiempos felices, siempre presentes en su pensamiento y cuya memoria se transmite en las familias de padres a hijos [...] No quisieron imponer la menor modificación a las costumbres, uso y ceremonial establecidos por los jesuitas (Hoffman, 1979, pp. 71, 73).

Moritz Bach, que llegó a América en 1822 y trabajó durante ocho años como secretario del gobierno provincial de Chiquitos en la siguiente década, escribe acerca de las antiguas misiones con —tal vez— más realismo que Orbigny. Su obra, que resume sus años en Bolivia, fue publicada en Leipzig en 1843 bajo el título de *Die Jesuiten und ihre Mission Chiquitos in Sudamérika*. Primero, como el naturalista francés, expresa su admiración por la obra de los jesuitas: «[...] su actividad misionera entre los chiquitanos fue una verdadera bendición de Dios y su expulsión una desgracia terrible» (Bach, 1843, p. 3). Luego describe su situación actual: «El país actual de los chiquitanos hace recordar, en muchos aspectos, la época de los Padres y las costumbres que en sus tiempos reinaban en las reducciones se han conservado, en general, hasta hoy... solo que todo está deteriorado» (Bach, 1843, p. 74).

En 1845, otro naturalista francés, François de la Porte, Conde de Castelnau, visitó las antiguas reducciones chiquitanas. En su libro sobre su viaje por América, *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud* (1851-1857), expresa su opinión de que los chiquitanos, a pesar de haber sido «emancipados» del tutelaje colonial, todavía eran tratados como menores de edad por los administradores nombrados por el gobierno. Sin embargo, para los indios no había ninguna comparación entre el régimen de explotación vigente y el antiguo de las misiones. Para ellos, los tiempos pasados definitivamente eran mejores:

> El respeto que los indios tienen a las autoridades públicas y a sus curas es, sin duda, muy grande; sin embargo se quejan muchas veces de que estos funcionarios no vienen a sus pueblos sino para enriquecerse a costa de su trabajo; entonces hablan con amargo dolor de los «buenos padres» que los gobernaban con abnegación, cuidando solamente los intereses de sus protegidos. Cuando dicen tal cosa, con los

> ojos llenos de lágrimas, se refieren concretamente a los sacerdotes [de la Compañía] […] (Castelnau, 1851-1857, III, pp.. 213-214).

Cuando Castelnau escribía estas líneas, ya habían pasado setenta y ocho años desde la expulsión.

Igual que los indios de Mojos, los chiquitanos también fueron atraídos por los caucheros para trabajar en las zonas de explotación y el capitalismo moderno también llegó a los pueblos, amenazándolos con borrar su pasado colonial. Sin embargo, en la década de 1930, la zona comenzó a experimentar una serie de cambios que contribuyeron a un renacimiento de ese pasado colonial. En 1930, se fundó el Vicariato de Chiquitos y, en 1951, se creó el de Ñuflo de Chávez, que se separó del primero. Al mismo tiempo, llegaron franciscanos bávaros que se esforzaron en poner en marcha varios programas de asistencia técnica, sanitaria y financiera. Los misioneros también reorganizaron a algunos de los pobladores en comunidades que se parecían a las antiguas misiones jesuíticas. Con la revolución de 1952 se puso en marcha la reforma agraria (que llegó a la provincia de Chiquitos recién en la década de 1960), que otorgó títulos de propiedad a los campesinos. Además, el Estado fundó muchas escuelas en la zona. Finalmente, con el descubrimiento de muchas de las partituras de las misas que Doménico Zipoli había compuesto para las misiones, ha habido un resurgimiento de la música barroca y, en especial, de la música que se tocaba en las misiones. Actualmente, cada año se realizan festivales de música barroca en los pueblos de Chiquitos, a los que concurren artistas de todo el mundo; pero también los propios pobladores, orgullosos de su pasado, participan con sus propios coros. En 1990, la UNESCO declaró a las antiguas misiones «Patrimonio Cultural de la Humanidad». Seis de los diez pueblos de la «Chiquitanía» conservan todavía los templos de la época de la misiones (Cisneros & Richter, 1998, p. 22).

En este artículo hemos resumido los puntos de vista de ciertos estudios recientes que, reforzados por los testimonios de algunos visitantes del siglo XIX, demuestran que las misiones jesuíticas del Paraguay y Bolivia no cayeron inmediatamente en la decadencia, tal como presumieron algunos otros autores. Y los indios tampoco eran «menores de edad», víctimas de una rígida teocracia jesuítica que no les preparaba para vivir en el mundo «real» fuera de las misiones. Antes bien, con la expulsión de los misioneros, algunos indios —los guaraníes de los siete pueblos— lucharon para salvar sus tierras. Otros, como los de Mojos y Chiquitos, llevaron el proyecto misional adelante. Aun cuando ello no fue posible debido a los malos administradores, los curas corruptos o los liberales insensibles a la realidad de las culturas indígenas, muchos guaraníes del Paraguay y de Argentina, gracias a los oficios y las habilidades artísticas que habían aprendido en las misiones, lograron afrontar la vida en las ciudades españolas y portuguesas. Todo esto nos hace pensar que, si bien las antiguas misiones no fueron precisamente «utopías», tampoco fueron

simples refugios donde escapar del mundo. Eran, más bien, comunidades que brindaban a los indios protección contra ese mundo hostil y que al mismo tiempo les proporcionaban un alto nivel de prosperidad económica. Pero con los hábitos de constancia y disciplina que se les inculcaban, más un sentido profundo de su propia identidad como indios y cristianos, los indios de hecho también tenían lo necesario para sobrevivir y hasta alcanzar el éxito en el mundo colonial.

Bibliografía

Bach, Moritz (1843). *Die Jesuiten und ihre Mission Chiquitos in Sudamerika*. Leipzig: Mittler.

Bannon, John, S.J. (1955). *The Mission Frontier in Sonora, 1620-1687*. Nueva York: United States Catholic Historical Society.

Block, David (1994). *Mission Culture on the Upper Amazon.* Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.

Block, David (1997). *La cultura reduccional de los Llanos de Mojos* (traducción de Josep M. Barnadas). Sucre: Historia Boliviana.

Bolton, Herbert E. (1917). The Mission as a Frontier Institution in the Spanish American Colonies. *American Historical Review 23*, 42-61.

Bolton, Herbert E. (1936). *Rim of Christendom: A Biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*. Nueva York y Londres: Macmillan.

Castelnau, François de la Porte, Conte de (1851-1857). *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud*. París: P. Bertrand.

Cisneros, Jaime & Hugo Richter (eds.) (1998[1996]). *Misiones jesuíticas* (segunda edición). La Paz: Los Amigos del Libro.

Cunninghame Graham, R. B. (1924). *A Vanished Arcadia. Being Some Accounts of the Jesuits in Paraguay, 1607-1767*. Londres: William Heinemann.

d'Orbigny, Alcide Dessaline (1945[1834-1847]). *Voyage dans l'Amerique Méridionale*. París-Estrasburgo: Buenos Aires (edición en castellano).

Dunne, Peter M., S.J. (1940). *Pioneer Black Robes on the West Coast*. Berkeley, CA: University of California Press.

Foster, George (1965). Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist 67*, 293-315.

Gálvez, Lucía (1995). *Guaraníes y jesuitas: de la tierra sin mal al paraíso*. Buenos Aires: Sudamericana.

Ganson, Barbara (2003). *The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata*. Stanford: Stanford University Press.

Hoffmann, Werner (1979). *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos.* Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Langer, Erick & Robert H. Jackson (1995). *The New Latin American Mission History*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.

McNaspy, C. J., S.J. (1986). Tragic Heroism. *America*, 306-308.

Maeder, Ernesto, J. A. (1992). *Misiones del Paraguay: conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)*. Madrid: Mapfre.

Maeder, Ernesto J. A. (1993). ¿Pasividad guaraní? Turbulencias y defecciones en las misiones jesuíticas del Paraguay. En *La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia, siglos XVII y XVIII* (pp. 157-172). Córdoba, España: Actas del Congreso Internacional de Historia.

Marzal, Manuel (1992). *La Utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Parry, J. H. (1966). *The Spanish Seaborne Empire*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

Santos Hernández, Ángel, S.J. (1992). *Los jesuitas en América.* Madrid: Mapfre.

Whigham, Thomas (1995). Paraguay's Pueblos de Indios: Echoes of a Missionary Past. En Erick Langer & Robert H. Jackson (eds.), *The New Latin American Mission History* (pp. 157-188). Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.

LOS CRONISTAS MISIONEROS JESUITAS EN LA CALIFORNIA MEXICANA

Miguel León Portilla
Colegio Nacional de México

Para conmemorar el inicio del Encuentro de Dos Mundos en 1492, el sacerdote y doctor Manuel M. Marzal, en cuyo homenaje se publican este y otros artículos, preparó una importante obra titulada *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial* (1992, 1994). En ese libro reúne textos debidos a más de cincuenta misioneros jesuitas que trabajaron desde mediados del siglo XVI hasta el tiempo de su expulsión, en 1767.

Los testimonios, todos de enorme interés etnológico, lingüístico y religioso, proceden de cronistas que los escribieron en sus mismas misiones, o años después, en diversos lugares de Europa, sobre todo en el caso de los que padecieron la expulsión. Las misiones a las que se refieren comprenden grandes territorios de Brasil, Perú, Paraguay, el Nuevo Reino de Granada, Chile, Quito, Nueva España y Nueva Francia.

La aportación de Manuel M. Marzal es mucho más que una bien estructurada antología. Ofrece ella, como algo de gran significación, un análisis de la misionología jesuítica, a partir de los trabajos del padre jesuita José de Acosta. Además, respecto de cada cronista, describe lo más sobresaliente de su vida, así como el contexto geográfico y cultural en el que laboró. En lo que toca al trasfondo conceptual con el que este libro se concibió, fue este valorar si en esa labor misional hubo o no un empeño por alcanzar una «utopía posible». Como lo hace ver Marzal, esa utopía no fue una quimera. Mucho es lo que fue posible realizar, si bien reconoce luego que la expulsión de los jesuitas trajo consigo un desquiciamiento de lo hasta entonces logrado. De este modo, el libro, que reúne aportaciones de quienes laboraron entre muchos grupos de amerindios y se propusieron conocer sus lenguas y culturas, tiene un dramático desenlace.

Hay en él una valoración religiosa y ética de los indios, su capacidad para recibir los sacramentos, los sistemas de catequesis que se implantaron, la importancia concedida a los poetas, la música, la danza y el teatro, así como a formas de resistencia,

sincretismo, fundación de reducciones y otros temas afines. De gran actualidad es lo que discute Marzal a la luz de los testimonios reunidos. Entre otras cosas, atiende a la autonomía política, judicial y militar, la organización social y económica de los pueblos evangelizados, así como a la política lingüística adoptada por los jesuitas.

Se ocupa Marzal de dos jesuitas que laboraron en la península de California y escribieron sobre ella: los padres Juan Jacobo Baegert y Miguel del Barco. Por mi parte, he querido ampliar aquí lo aportado por él, citando al menos las obras de otros misioneros que asimismo laboraron en California.

Más sobre Miguel del Barco y su aportación

La obra de este misionero permaneció inédita durante cerca de dos siglos, no obstante su fundamental importancia en el campo de la historiografía sobre California. Dicho trabajo, que incluye una amplia historia natural de la península y copiosa información etnológica y lingüística, al igual que acerca de la obra misional, se debe a quien pasó allí treinta años de su vida.

Como dato curioso, destacaré que, en tanto que un ilustre historiador, Francisco Xavier Clavigero consultó y aprovechó ampliamente esta obra de Barco; muy pocos posteriormente volvieron su mirada al casi olvidado manuscrito, tan rico en información de primera mano. Se conserva este hasta la fecha en la Biblioteca Nazionale Vittorio Emannuele de Italia (*Fondo Jesuítico*, mss. 1413 y 1414).

Por mi parte, creo oportuno añadir que, después de varios años de trabajo en torno a dicho manuscrito y a otros relacionados con él, preparé una edición que ha alcanzado relativamente amplia circulación, publicada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Proporcionaré, a modo de síntesis, alguna información sobre el autor, Miguel del Barco, el contenido de su obra y el lugar que ocupa dentro de la historiográfica jesuítica sobre la península. Y aunque, como vamos a verlo, el título que originalmente dio Barco a sus escritos supone una previa explicación; por el momento —y a reserva de justificarlo después— me referiré aquí a su obra como *Historia natural y crónica de la Antigua California*.

Datos biográficos de Miguel del Barco

En primer lugar, están las noticias que el propio Barco proporciona acerca de sí mismo a lo largo de su obra; igualmente, la correspondencia que sostuvo con personajes muy conocidos como Francisco Xavier Clavijero, Lorenzo de Hervás y otros. Testimonios, también importantes, son los que provienen de los catálogos de la orden jesuítica que proporcionan información acerca de sus miembros. He aprovechado asimismo una breve relación que, sobre su persona, dictó el propio

Barco ante las correspondientes autoridades, cuando regresó a España camino del exilio, después de la expulsión de los jesuitas, consecuencia de la real orden de 1767[1]. Finalmente, consulté la única breve biografía que hay acerca de nuestro autor, preparada por el también antiguo jesuita refugiado en Italia, padre Félix de Sebastián. Esta, junto con las de otros miembros de la misma orden, se conserva hasta la fecha en un libro manuscrito de la colección de documentos de la Biblioteca Communale de Archigimnasio en la ciudad de Boloña, Italia (Sebastián, s.f.).

Miguel del Barco nació el 13 de noviembre de 1706 en el pueblo de Casas de Millán, dentro del partido judicial de Garrobillas, diócesis de Plasencia, provincia de Cáceres o Alta Extremadura, España. De acuerdo con los datos proporcionados por Félix de Sebastián, consta que Barco, siendo ya joven, se trasladó a la Universidad de Salamanca, donde comenzó a cursar la carrera de abogado. Estando allí, fue cuando se sintió atraído a la vida religiosa. A los veintidós años de edad, el 18 de mayo de 1728, ingresó en el noviciado de los jesuitas en Villa García de Campos, de la Provincia de Castilla.

La vida de Barco, a partir de ese momento, puede distribuirse en cuatro periodos. En primer lugar, está el lapso de su inicial formación eclesiástica en España, desde 1728 hasta 1735. En este último año, tras haber cursado filosofía y teología, se abre el segundo periodo en su vida. Emprendió entonces el viaje a México, ya que se había ofrecido para trabajar como misionero en el Nuevo Mundo. En México, concluida la última parte de sus estudios, se ordenó de sacerdote. Hacia 1738, se inició el tercer periodo, más amplio y fecundo, de su existencia. Fue entonces cuando partió con rumbo a California, donde habría de afanarse hasta la salida de los jesuitas de la península, cosa que ocurrió hacia principios del mes de febrero de 1768.

Barco tuvo ocasión de conocer, durante sus largos años de actividad como misionero, la mayor parte de las regiones de California donde trabajaban, asimismo, sus hermanos de orden religiosa. En su obra nos habla, por ejemplo, de sus recorridos por el sur, que lo pusieron en contacto directo con los nativos pericúes. Igualmente, hace referencia a las visitas que hizo por las misiones norteñas, durante los años que fue superior y visitador general en la península. Pero la mayor parte del tiempo, lo pasó teniendo a su cargo la misión de San Francisco Javier, situada a unos cincuenta kilómetros al poniente de Loreto. Allí trabajó entre indígenas de lengua cochimí y dejó, entre otros, como testimonio de su laboriosidad, la magnífica iglesia que hasta la fecha se conserva y cuya edificación concluyó él en 1756.

Una parte al menos de la correspondencia de Barco, preservada en varios archivos, nos muestra otros aspectos de sus quehaceres en California. Pero lo que aquí importa destacar es que, durante su permanencia en la península, se mostró

---

[1] Este documento se conserva inédito en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Clero 453 J). En lo que se refiere a los catálogos conservados en el Archivum Romanum *Societatis Iesu* (México, 6, 7, 8), Ernest Burrus ha publicado un extracto en relación con los misioneros de California (Píccolo, 1962[1702], pp. 306-311).

siempre interesado por investigar la naturaleza de la misma, lo tocante a plantas, animales y minerales, así como lo referente a las costumbres de los distintos indígenas y a las varias reacciones de estos ante la obra evangelizadora. De hecho, una prueba de su interés por estas materias la tenemos ya en los informes que en varias ocasiones remitió a sus superiores sobre la base de sus observaciones personales. Hoy podemos considerar tales informes como un antecedente de la obra que más tarde llegaría a escribir.

El cuarto y último periodo de la vida de Barco comprende desde el momento de su salida de California, en febrero de 1768, hasta la fecha de su muerte, acaecida en la ciudad de Bolonia en 1790. Época de no pequeños sufrimientos fueron para él todos esos años de destierro. Fue probablemente entre 1770 y 1780 cuando acometió la tarea de escribir su obra, extremadamente rica en información sobre la historia natural, las costumbres de los indios, la lengua cochimí y las misiones de California. Gracias a una carta que dirigió al ya mencionado padre Lorenzo de Hervás, sabemos que, al final de su existencia, se encontraba lleno de achaques y con la vista casi perdida.

Por otra parte, mencionaré que el estrecho contacto que tuvo con Francisco Xavier Clavigero explica que este último, exiliado también en Bolonia, haya podido consultar y aprovechar muy ampliamente los escritos de Barco. Estos fueron en realidad el apoyo principal que Clavigero tuvo al escribir a su vez la *Storia de California (Historia de la Antigua o Baja California)*.

Miguel del Barco, que en cambio no alcanzó a publicar su trabajo, falleció a los 84 años de edad en la misma ciudad de Bolonia, el 24 de octubre de 1790. Sus restos descansan en la iglesia de San Giorgio, convento de religiosos servitas de dicha ciudad.

La obra de Barco

Propósito fundamental de Barco, al escribir sobre California, fue corregir y adicionar el libro publicado en Madrid en 1757, bajo el título de *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual…*, preparado originalmente por el jesuita mexicano Miguel Venegas. Este había recibido de sus superiores, hacia 1734, el encargo de preparar una obra sobre la actividad de su orden en la península.

Venegas, sin embargo, por no haber estado nunca en California, tuvo que escribir sobre la base de la correspondencia, cartas e informes que se conservaban en los archivos de México o que habían sido remitidos por los misioneros desde California. Hacia 1739, Venegas había dado por concluida su obra, titulada por él *Empresas apostólicas de los padres misioneros de la Compañía de Jesús, de la Provincia de la Nueva España, obradas en la Conquista de California*… Su manuscrito, remitido a España para que allí fuera publicado, tuvo a la postre poca suerte.

Otro miembro de la orden jesuítica, el español Andrés Marcos Burriel, fue comisionado para revisar y corregir el manuscrito de Venegas. Burriel fue de parecer que en *Empresas apostólicas* debían suprimirse multitud de detalles y añadirse, en cambio, otras informaciones. A semejante tarea dedicó largos años y en ella participaron asimismo algunos miembros de la Real Academia de la Historia, en calidad de censores. El hecho es que el libro de Venegas, sumamente alterado por personas que tampoco habían estado en California, apareció al fin en Madrid en 1757, en tres volúmenes atribuidos a Venegas pero realmente fruto de la reelaboración de Burriel. Tal fue en pocas palabras el origen y la suerte que corrió la obra publicada con el título de *Noticias de la California*...[2].

Barco, que conoció dicha publicación desde sus días de misionero, se propuso —al tiempo de su exilio en Italia— preparar una serie de adiciones y correcciones, ante la hipótesis de una mejor edición de la deficiente *Noticia*. Tal intención la expresa en multitud de lugares a lo largo de lo que llegó a ser su propio trabajo. Este, en consecuencia, y tal como se conserva en el Fondo Jesuítico de la Biblioteca Nazionale de Italia, ostenta el título de *Correcciones y adiciones a la Historia o Noticia de la California en su primera edición de Madrid, año de 1757*.

Un análisis cuidadoso de dicha obra de Barco nos muestra que hay en ella un gran número de adiciones y correcciones menores, dirigidas a suprimir equivocaciones o a ampliar determinados datos en el libro de Venegas y Burriel. Pero, conjuntamente con lo anterior, existen varias grandes secciones en las que Barco, persuadido de la pobreza de información de la *Noticia*, trata por cuenta propia y con amplitud acerca de la historia natural, las costumbres de los nativos, la lengua cochimí, así como sobre lo ocurrido en las últimas décadas de acción misionera en la península. Sobre los tres primeros temas, era relativamente poco lo aportado por Venegas y Burriel. Sobre el cuarto, o sea la actividad misionera durante las últimas décadas antes de la expulsión de los jesuitas, nada habían podido escribir Venegas y Burriel, puesto que su libro se publicó en 1757.

En la edición que he preparado del trabajo de Barco, he conservado, en un apéndice, todas las correcciones y adiciones menores redactadas por él con vistas a enmendar la *Noticia de la California*. Pero, por otra parte, he considerado necesario presentar, como porciones principales y obra independiente, que debe atribuirse tan solo a Barco, las secciones referentes a la historia natural que comprende once capítulos; igualmente, las que versan sobre las costumbres de los nativos y la lengua cochimí (cuatro capítulos) y, finalmente, la sección de contenido histórico sobre la actividad misional, a partir de la pacificación de las misiones en el sur,

---

[2] El título completo es *Noticias de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente*.

o sea desde 1739 hasta el momento de la expulsión de los jesuitas a principios de 1768 (cinco capítulos).

Como no es posible intentar aquí un comentario sobre el rico caudal de informaciones que proporciona Barco a lo largo de dichas secciones o partes de su obra, me limitaré a repetir que en ella se reúnen materiales que no encontramos en las otras crónicas o historias que se conocen acerca del periodo jesuítico en California. Entre los muchos ejemplos de tal abundancia de información, tienen lugar de suma importancia sus detalladas exposiciones sobre los distintos vegetales, animales y minerales, así como a propósito de la alimentación, indumentaria, utensilios, organización familiar y social, costumbres, creencias y comportamiento de los diferentes grupos indígenas que poblaban la península.

Esas amplias secciones, al igual que la tocante a los acontecimientos de la obra misional, justifican, a mi parecer, la conveniencia de sacar a luz este trabajo con el título de *Historia natural y crónica de la Antigua California*. Esta ha sido la determinación que tomé en la edición que publicó la Universidad Nacional. En ella conservo, sin embargo, a modo de subtítulo —en atención a los propósitos originales de Barco—, el de «Correcciones y adiciones a la Noticia de Venegas y Burriel».

La obra de Barco y la historiografía jesuítica sobre Baja California

Con el fin de valorar la importancia de esta obra, atenderé aquí a otros principales trabajos, escritos asimismo durante el siglo XVIII, sobre las misiones californianas de los jesuitas. Así, podremos situar, en su correspondiente marco historiográfico, la aportación de Barco.

Comenzaré refiriéndome a la abundancia de fuentes documentales para la historia colonial de Baja California. Tal afirmación es válida a partir del siglo XVI, o sea desde el momento en que Hernán Cortés envió sus primeras expediciones a la península. Más de quince viajes de exploración pueden documentarse ampliamente sobre la base de las noticias que de ellos se conservan. Existe ya afortunadamente una importante colección de documentos, publicada por el doctor W. Michael Mathes (1965-1974), en la que se incluyen materiales de sumo interés y que cubren desde el último tercio del siglo XVI hasta poco antes de la entrada de los jesuitas.

Pero, pasando a los testimonios sobre los setenta años de permanente actividad jesuítica californiana (de 1697 a 1767), la abundancia de noticias es aún más impresionante. Un historiador mexicano que fue miembro de la misma orden religiosa, el Padre Mariano Cuevas, se sintió tan sorprendido ante tal proliferación de documentos californianos que, curiosamente, llegó a decir:

> Al contrario de lo que les ha pasado a muy importantes comarcas y poblaciones de nuestra república, que carecen de historia y documentos primitivos, California,

> tuvo exceso de ellos, porque realmente ni por la calidad de sus terrenos, áridos y mezquinos, ni por sus habitantes, siete u ocho mil en conjunto a fines del siglo XVIII, ni aun siquiera por la labor misional…, merece tanto como de ella se ha escrito y publicado (Cuevas 1928, IV, p. 338).

Aunque podría discutirse esta peyorativa apreciación de Mariano Cuevas, puesto que resulta difícil aceptar que alguna región «tenga exceso de historia», es cierto que, hablando de California, la abundancia de testimonios viene a ser sorprendente. El hecho de que los jesuitas hayan escrito tan numerosos informes, cartas, noticias y aun varias crónicas e historias sobre la península, tiene desde luego su explicación. Por una parte, querían dar a conocer así sus trabajos en ese difícil y apartado lugar, entre otras cosas con el fin de obtener los recursos económicos necesarios, tanto de sus benefactores como de las autoridades reales. Por otra, no hay que olvidar que la gran mayoría de los jesuitas que pasaron a California eran hombres de amplia preparación, obtenida muchas veces en universidades europeas, ya que no pocos eran oriundos del Viejo Mundo. Precisamente, por esa formación humanística, fructificó en ellos el deseo de poner por escrito los resultados de sus observaciones y afanes a lo largo de su empresa misional.

Existen, bien sea inéditas en diversos archivos o bien publicadas, las correspondencias, informes y crónicas de buena parte de los cincuenta y tantos misioneros que, dentro del lapso de setenta años, laboraron en la península. De entre los que proporcionan noticias sobre asuntos etnográficos y lingüísticos, exploraciones y procesos de contacto cultural, sobresalen los nombres de Eusebio Francisco Kino, Juan María Salvatierra, Francisco María Píccolo, Juan de Ugarte, Jaime Bravo, José Echeverría, Ignacio María Nápoli, Clemente Guillén, Segismundo Taraval, Fernando Consag, Everardo Helen, Juan Jacobo Baegert, Franz Inama, Benno Ducrue, Wenceslao Link, Lamberto Hostell, Ignacio Tirsch, Lucas Ventura y, desde luego, también Miguel del Barco. Precisamente, con apoyo en los datos proporcionados por algunos de esos misioneros, Miguel Venegas preparó la primera obra de conjunto, a la que ya me he referido, *Empresas apostólicas*, que más tarde, por intervención del español Andrés Marcos Burriel, se convirtió en la *Noticia de la California*.

He hablado ya acerca de dicho trabajo, que precisamente quiso enriquecer Miguel del Barco, y no creo necesario insistir en sus méritos y deficiencias. A juicio de nuestro autor, como ya lo he dicho, las limitaciones de la obra de Venegas y Burriel se explicaban fundamentalmente por el hecho de que ninguno de ellos estuvo en California.

Interesa, en cambio, establecer ahora otras formas de comparación entre los escritos de Barco y los que, a su vez, dejaron sobre el mismo tema Segismundo Taraval, Francisco Xavier Alegre, Juan Jacobo Baegert y Francisco Xavier Clavijero, todos ellos también miembros de la orden jesuítica.

Segismundo Taraval (1700-1763), a diferencia de Venegas y Burriel, sí estuvo en California y por espacio de veinte años. Llegado a la península a mediados de 1730, fue en ella testigo de la gran rebelión de los indígenas del sur. Además de varias cartas o informes, redactó una crónica que por mucho tiempo quedó inédita. Al ser publicada en inglés, en 1931, apareció bajo el título de «La rebelión indígena en Baja California 1734-1737» (Taraval, 1931). No siendo posible analizar aquí este importante libro, diré solo que Taraval se limitó en él a dar una crónica pormenorizada de los antecedentes y sucesos que ocurrieron en torno a la gran rebelión de pericúes y guaycuras. Su obra, por tanto, difiere básicamente de la de Barco, ya que este último cubrió un campo mucho más amplio. Aunque Barco conoció a Taraval y alude a él en diversas ocasiones, no hay indicio de que haya aprovechado sus escritos.

Muy distinto fue el caso de Francisco Xavier Alegre (1727-1788). Este célebre humanista, al preparar su *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, quiso atender también, en la última parte de la misma, al tema de las misiones de California, donde, según él mismo lo expresa, nunca había estado. Su propósito no fue, desde luego, ofrecer una crónica completa sobre lo acontecido allí. Cuando Alegre escribió su historia, la *Noticia de la California* había sido ya publicada. Ello explica que también él pudiera percatarse de algunas de sus deficiencias. Consultando los archivos de su orden, quiso reunir nuevos testimonios no tomados en cuenta por Venegas y Burriel.

Si se compara la obra de Barco con la que escribió Alegre, las diferencias saltan de inmediato a la vista. El trabajo de este último se dirigía a estudiar la historia de la orden jesuítica en Nueva España y solo —como una parte de ella— incluyó lo tocante a California. Natural es, por tanto, que no insistiera allí en temas como el de la historia natural de la península. El mérito de Alegre fue aportar, sobre la base de los archivos de su orden, nuevos datos sobre acontecimientos en los que participaron sus colegas jesuitas de California. Aun cuando Barco llegó a tratar a Alegre durante el destierro de ambos en Bolonia, no hay indicio de que se haya valido de la información reunida por el primero. En realidad, la preocupación de Barco fue siempre dar a conocer el testimonio de sus observaciones personales.

Obra muy distinta de las anteriores es la debida a Juan Jacobo Baegert (1717-1772) que, como Segismundo Taraval y Miguel del Barco, fue también misionero en California. Baegert había entrado en ella hacia 1750. Su actividad, hasta el tiempo de su salida con motivo de la expulsión, se desarrolló principalmente en la misión de San Luis Gonzaga, entre los guaycuras. Cuando marchó al Viejo Mundo, Baegert, a diferencia de otros compañeros suyos, regresó a Alsacia, donde había nacido, y se estableció finalmente en Neustadt, en el Palatinado. Aunque sobrevivió muy pocos años a la expulsión, ya que murió en 1772, alcanzó a escribir allí un importante libro titulado: *Noticia de la península americana de California, con un*

doble apéndice sobre falsas informaciones. Dicho trabajo, publicado como obra de un «sacerdote de la Compañía de Jesús», vio la luz en Mannheim, en 1771. Buena prueba del interés despertado por el mismo fue que, tan solo un año después, apareciera una segunda edición.

Si bien los escritos de Baegert y Barco tienen en común ser el resultado de experiencias y observaciones personales, el examen de ambos muestra que, tanto por su contenido como por sus propósitos, constituyen aportaciones muy distintas entre sí. Baegert declara haber leído la *Noticia de la California* de Venegas y Burriel. No fue, sin embargo, la edición original en castellano la que llamó su atención, sino una versión compendiada de la misma, que había aparecido en francés, sobre la base de otra traducción inglesa. A juicio de Baegert, esa edición francesa había contribuido indirectamente a fomentar las fantasías que entonces circulaban acerca de las supuestas riquezas de California y sobre las que tanto insistían los enemigos de los jesuitas. Fundado en lo que él conocía —en especial sobre los guaycuras de San Luis Gonzaga—, su intención fue mostrar las carencias y miserias de aquella tierra donde había estado y de sus habitantes, los pobres californios. Tan pesimista ha parecido a muchos el trabajo de Baegert que, en más de una ocasión, ha recibido el calificativo de «leyenda negra de California». En opinión de otros, en cambio, el realismo de Baegert es valioso:

> […] y en cierto sentido, [es] precisamente este pesimismo, engendrado por el espectáculo de una vida tan primitiva, el que le permitió hacer una contribución importantísima a lo que nos parece ser la obra de valor permanente de los misioneros, y entre ellos en primer lugar los jesuitas: el enriquecimiento de nuestro conocimiento de nosotros mismos, a través del estudio de cientos de pueblos y culturas en todas partes del mundo (Kirchoff, 1942, p. XX).

Por lo que toca al juicio que pudieron formarse del libro de Baegert algunos otros jesuitas exiliados, aduciré el testimonio de Francisco Xavier Clavigero. Este, en el prefacio de su *Storia della California*, afirma que, aunque sabía de la existencia de dicho libro y de la mucha aceptación que tuvo en Alemania, no le fue posible leerlo, por no haberlo tenido a su alcance. Barco, que debió encontrarse en parecidas circunstancias, no hace referencia alguna a la obra de Baegert. En consecuencia, puede afirmarse que su aportación y la del antiguo misionero alsaciano, aun cuando en ocasiones se refieren a temas muy semejantes, fueron por completo independientes entre sí y tuvieron, en última instancia, propósitos distintos. En tanto que Baegert quiso, por encima de todo, refutar las que consideraba calumnias de los enemigos de los jesuitas, Barco se empeñó principalmente en corregir y adicionar, con gran cúmulo de informaciones, la *Noticia de la California*.

Si las obras consideradas de Taraval, Alegre y Baegert se muestran diferentes de lo que, por su parte, escribió Barco, hay en cambio un trabajo estrechamente

relacionado con él. Este —como ya lo he indicado— fue precisamente la *Storia della California* de Clavigero. Desde luego no creo necesario demostrar aquí esta afirmación comparando detenidamente los escritos de ambos. El propio Clavigero, en varios lugares de su obra, con sinceridad y sentido crítico, se confesó en deuda con la aportación de Barco. Por otra parte, si se lleva a cabo la confrontación correspondiente, se verá hasta qué punto la *Storia* de Clavigero está apoyada en la información reunida por Miguel del Barco.

El hecho de que existan hoy numerosas ediciones del libro de Clavigero no invalida el interés, considerablemente distinto, de quien fue misionero en California durante treinta años. Clavigero, con su característico sentido de modernidad, dio un enfoque muy diferente a su trabajo. Barco, aunque en ocasiones resulta tedioso por su insistencia en determinados puntos, presenta con amplitud datos que a veces Clavigero no creyó necesario incluir. Así, ambas obras, por otras razones, mantienen su carácter de aportación para el conocimiento de la historia californiana.

Lo dicho hasta aquí permite situar mejor los escritos de Miguel del Barco dentro del campo de la historiografía acerca de la península californiana. Prescindiendo del gran cúmulo de informes, cartas y relaciones menores, si se compara el trabajo de Barco con el libro que quiso corregir y adicionar, la *Noticia de la California*, o con las aportaciones de Taraval, Alegre, Baegert y Clavigero, puede formularse la siguiente conclusión: el trabajo de Barco debe colocarse entre las obras primarias sobre la Baja California y, a la vez, entre aquellas que, por su carácter de testimonio etnológico directo, pueden contribuir a ampliar las perspectivas del saber antropológico y acerca de la historia cultural.

Por todo ello, al sacar a luz la que he intitulado *Historia natural y crónica de la antigua California*, se dispone de un nuevo libro, con sorprendente abundancia de materiales, reunidos a lo largo de treinta años de labores entre los nativos de esa península, que apenas ahora comienza a ocupar el sitio que se merece en la realidad y en la conciencia de la nación mexicana[3].

Bibliografía

Alegre, Francisco Xavier (1956-1960). *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* (4 vols.). Edición preparada por Ernest Burrus, S. J., y Félix Zubillaga, S. J Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

Baegert, Juan Jacobo (1942). *Noticias de la península americana de California* (traducción de Pedro Heindrich). México: Antigua Librería de Robredo.

[3] La obra de Miguel del Barco, *Historia natural y crónica de la Antigua California,* fue publicada por primera vez, en 1973, por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Hay reedición enriquecida con otros documentos, publicada por el mismo Instituto en 1988.

Barco, Miguel del (1973). *Historia natural y crónica de la Antigua California*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (reedición con documentación ampliada: 1988).

Cuevas, Mariano, S. J. (1928). *Historia de la Iglesia de México* (5 vols.). El Paso, Texas: Revista Católica.

Kirchhoff, Paul (1942). «Introducción». En Juan Jacobo Baegert, *Noticias de la península americana de California* (traducción de Pedro Heindrich). México: Antigua Librería de Robredo.

Mathes, W. Michael (1965-1974). *Californiana, documentos para la historia de California* (7 vols.). Madrid: José Porrúa Turanzas.

Marzal, Manuel (1992, 1994). *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial* (2 vols.). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Píccolo, Francisco María (1962[1702]). *Informe del estado de la nueva cristiandad de California*. (edición de Ernesto Burrus, S.J.) Madrid: José Porrúa Turranzas.

Sebastián, Félix de (s.f.). *Memoria de los padres y hermanos de la Compañía de Jesús de la provincia de Nueva España, difuntos, después del arresto acaecido en la capital de México, el 15 de junio de 1767* (2 vols., mss. A-531-532). Italia: Biblioteca Communale del Archigimnasio de la ciudad de Bolonia.

Taraval, Segismundo (1931). *The Indian Uprising in Lower California 1734-1737, as Described by Father Segismundo Taraval* (traducción, introducción y notas de Marguerite Eyer Wilbur). Los Ángeles: The Quivira Society.

Venegas, Miguel (1943). *Noticias de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente* (3 v.) (reimpreso por Luis Álvarez de la Cadena). México: Layac.

ESCLAVITUD Y CIUDADANÍA EN LA ORINOQUIA (SS. XVII Y XVIII). CARIBES Y JESUITAS EN EL ORINOCO MEDIO

José del Rey Fajardo, S.J.
Academia Nacional de la Historia, Venezuela

Algunos escritores venezolanos han convertido en emblemática la famosa frase de los indios caribes: *Ana karina rote*; es decir: «Nosotros solamente somos gente»[1]. A ella ha apelado como un indicativo del gentilicio venezolano cierto tipo de historiografía local como el militar J. C. Terrero Monagas (1933). Sin embargo, Daniel de Barandiarán, en una tesis inédita, explica que:

> […] el grito autodefinidor de *Ana karina rote* pertenecía tan solo a un estamento caribe de la Orinoquia que arrojó por la borda su misma identidad humana, social y familiar, al constituirse en el mayor traficante de esclavos indios para los mercados franco-holandeses del Mar Caribe.

Ciertamente es difícil reconstruir la tormentosa biografía que escribieron los hombres y mujeres de la Orinoquia en su milenaria existencia con la particularidad de que nunca tuvieron voz propia y sus relatos de vida en pro de su identidad los conocemos indirectamente bien por las crónicas misioneras, bien por los informes oficiales, o por las notas de los viajeros. Por otra parte, hay que reconocer que unos espacios geográficos tan trajinados —por autóctonos y extranjeros— no podían mantenerse ajenos a las tensiones y presiones que vivía, en primer lugar, el mundo americano y, en segundo término, el mundo occidental al que fueron adscritos tras la conquista española.

En definitiva, con el correr de los tiempos, las comunidades indígenas que hacían vida en la gran Orinoquia estaban abocadas a un dilema en el que, tarde o temprano, debía definirse el futuro de sus pueblos. Así es fácil de entender que la gran arteria

---

1 «Preguntados estos [los caribes del Orinoco] de dónde salieron sus mayores, no saben dar otra respuesta que esta: *Ana karina rote*; esto es: "Nosotros solamente somos gente". Y esta respuesta nace de la soberbia con que miran al resto de aquellas naciones, como esclavos suyos; y con la misma lisura se lo dicen en su cara con estas formales palabras: *Amucon paparopo itoto nanto*: "todas las demás gentes son esclavos nuestros"» (Gumilla, 1963, p. 108).

fluvial venezolana se convirtiera desde muchos años antes de que llegaran los españoles en la ruta obligada para los pueblos que del sur buscaban expansión en tierras más norteñas, como lo demuestran las grandes invasiones de las etnias tupí-guaraní, arauaca y caribe. En las bases del edificio étnico venezolano se pueden distinguir cuatro grandes estratos: el macrochibcha, que provenía de los Andes; el arahuaco y el caribe, que tenían sus raíces en la Amazonía y serían los pueblos fundamentales a la hora de explicar la génesis del aborigen de Tierra Firme; y también es importante la familia tupí-guaraní del tronco ecuatorial del *filum* andino.

Si nos circunscribimos a la gran familia Caribe, debemos comenzar anotando que fue la última gran invasión antes de la española. De su hábitat hablaremos más adelante. Sin embargo, hay que destacar el subgrupo «cariña» (Civrieux, 1976), que sobresalió por su crueldad y desmembramiento social, pues se convirtió, *de facto*, en el brazo armado de holandeses y franceses en las incursiones guayanesas en sus inagotables tareas de la «caza de esclavos». Como premisas imprescindibles para la comprensión del tema que debemos desarrollar haremos alusión primero a la demografía histórica de la provincia de Guayana; en segundo lugar señalaremos los estratos étnicos que configuraron la población indígena en los siglos XVII y XVIII, y finalmente trazaremos un diseño de la realidad histórica de la época que pueda encuadrar la mejor comprensión del problema.

Un tema polémico y de difícil solución es el relativo a la densidad poblacional indígena en la provincia de Guayana a comienzos del siglo XVIII. Hay que reconocer que la demografía histórica guayanesa aún evidencia grandes fallas. Según la síntesis que realiza Barandiarán sobre este tema, Paul Rivet estimaba en unos veinticinco millones la población india de América Meridional, mientras que Kroeber la computaba en cuatro millones, y Rosemblat en seis millones y medio. Pero si nos circunscribimos a lo que fue la provincia de Guayana y nos remitimos a los estudios socio antropológicos de poblamiento ambiental realizados por Miguel Ángel Perera, se llega a la conclusión de que los tres estados actuales venezolanos que configuran la zona geográfica de Guayana están habitados hoy por un total aproximado de un millón de personas, de las que hay que deducir más de medio millón que viven en las cuatro grandes ciudades de su circunscripción y están censadas aproximadamente 100 000 indígenas (Perera, 2000, p. 147).

Así pues, con estas premisas hay autores que piensan que durante la Colonia la población indígena no superó los 200 000 habitantes, dadas las difíciles características de la geografía, que dificultan el establecimiento de núcleos poblacionales consistentes y permanentes. Al respecto, Perera diseña la población teórica total y la densidad por hábitat para el momento del contacto en 235 450 habitantes (2000, p. 146) y estudia además los datos suministrados por Rosemblat (1945), quien calculó 100 000 habitantes; por Steward (1949, pp. 655-668), quien los estimó en 214 000; y Denevan (1976), en 208 000. Este marco de referencia

es interesante para poder comprender el objeto del presente estudio pues es necesario comparar estas cifras con las que arrojan las suministradas hoy por los autores que tratan la captura de indígenas como botín de guerra.

Según Barandiarán, habrían sido unos 100 000 los aborígenes orinoquenses capturados por los caribes. A ellos habría que añadir una cifra, difícil de confirmar, que podría ascender a 200 000 más provenientes de los enfrentamientos entre capturados y captores. La segunda premisa se orienta a conocer la descripción étnica de las familias indígenas guayanesas. Para ello recurrimos a la teoría que ya en el siglo XVII estaba vigente en el mundo de la ciencia: el valor de la lengua como índice de identificación de los pueblos del mundo.

Dentro de la historia de la lingüística existió una corriente de investigadores a los que ha designado con el título de «genealogistas», quienes estudiaban las lenguas no por ellas mismas sino como medio para conocer el origen de los pueblos. Algunos autores ven además una especialización psicológica o antropológica en esa pretensión de descubrir la forma de pensar de los pueblos a través de las lenguas. Se puede considerar a Leibniz como padre de ese movimiento, pues formulaba así su teoría:

> En tanto que los orígenes lejanos de los pueblos escapan a la Historia, las lenguas nos ofrecen documentos sobre la antigüedad. Las trazas más arcaicas de las lenguas subsisten en los nombres de los ríos y de los bosques que sobreviven normalmente a los cambios de población; los apelativos más accesibles a nuestro conocimientos son los de lugares establecidos por los hombres; demasiadas aldeas, en efecto, y ciudades, llevan el nombre de su fundador [...] Otros lugares mientras tanto deben su denominación al emplazamiento, a los recursos, a otras cualidades; la etimología de los más antiguos es difícil. Los nombres antiguos de los hombres —y los frisones son el pueblo germánico que los ha conservado en mayor número— nos conducen por así decir al «Sancta sanctorum» de la lengua antigua (s/f, pp. 171-172).

Si aplicamos esa teoría al mundo indígena del Orinoco y apelamos a los estudios filológicos del padre Felipe Salvador Gilij (1721-1789) (Rey Fajardo, 2006, pp. 311-316), que se ubican en la segunda mitad del siglo XVIII, podemos llegar a los estratos étnicos que definen la población indígena de Guayana.

Con todo, debemos advertir que toda clasificación es una sinopsis, una síntesis, una selección muy depurada. Y toda selección es una interpretación. El autor de *El ensayo de historia americana* clasifica las familias de las lenguas de la Orinoquia en matrices y derivadas. De esta manera señala nueve lenguas matrices y luego subdivide cada una con aquellas derivadas o emparentadas con la consiguiente matriz (Gilij, 1995, pp. 174-175). La primera lengua es la caribe, que era hablada por veinte naciones y no dudará en afirmar que «yo tengo la opinión de que en una gran parte de Tierra firme, aunque algo variada en los dialectos, se habla

su lengua [caribe]»[2]. La segunda es la lengua sáliva en la que incluye tres dialectos[3]. Asimismo, le asigna una gran importancia al maipure pues, gracias a los dialectos orinoquenses[4], ampara además a «otros lenguajes escondidos en el alto Orinoco, en el río Negro y en el Marañón». Las restantes lenguas cobijan pocos dialectos: la otomaca tiene por hija a la taparita; de la guama solo conoce el quaquáro; de la guahiva afirmará que no es desemejante a la chiricoa; la yarura es también matriz a pesar de que tenga muchas voces mezcladas de los otomanos con expresión de los contactos entre ambas naciones; finalmente manifiesta la opinión de que el guaraúno y el aruaca semejan dos lenguas distintas. Y concluye: «por lo demás estas nueve lenguas son tales que quien entienda la una no comprende en absoluto la otra».

Finalmente, queremos recoger dos trazos histórico-culturales que como telón de fondo de la historia caribe en el siglo XVII en la Orinoquia puedan servir de punto de referencia para la comprensión del momento que analizamos. Y para ello hacemos eco de dos especialistas en el estudio mundo guayanés.

En primer lugar, Miguel Ángel Perera se adentra en la interpretación del siglo XVII y destaca como factor clave «la idea europea del hombre como mercancía y valor de cambio»; es decir, a la «expoliación del nuevo oro de la región: sus recursos humanos» (2003, pp. 19-20). Por su parte, Daniel de Barandiarán se mueve en un terreno más histórico y afirma que durante mucho más de un siglo, «sufrió el exterminio de sus etnias por la nación caribe depredadora y esclavista, en función y al servicio del mercantilismo azucarero esclavista de Holanda y de Francia principalmente» (Vega, 2000, pp. 129-130). Pero la realidad fue que no hubo control español sobre esas regiones ni sobre sus hombres y ello permitió que los «caribes guayaneses» impusieran su ley y su dominio a lo largo y ancho del gran río venezolano.

Dada la respuesta a las anteriores premisas, pasamos al tema que nos proponemos afrontar consistente en el estudio de las dos proposiciones fundamentales que vivieron los indígenas de la Orinoquia a lo largo de los siglos XVII y XVIII: la caribe y la jesuítica. Y dentro de ese contexto trataremos de analizar el dilema que se planteó para las autoridades españolas coloniales: o se aceptaba que el imperialismo caribe perpetuará su acción esclavista que tanta inestabilidad territorial, tantas migraciones forzadas y tan gran sangría demográfica habían generado durante más de siglo y medio; o se ensayaba un proyecto de nación que pudiera garantizar la paz, la pervivencia y el bienestar de esas sociedades amedrentadas

[2] El autor cita los siguientes dialectos: tamanaco, pareca, uokeári, uaraká-pachilí, uara-múcuru, mujeres solas, payuro, kikiripa, mapoye, palenque, maquiritare, areveriana. Y especificará: «Sé que con las acostumbradas diferencias pequeñas se usa la misma lengua en la costa de Paria, en las cercanías de Caracas, y quizá también en otras parte».

[3] El ature, el piaroa y el quaqua.

[4] El avane, el meepure, el cávere, el parene, el güipunave, el kirrupa.

y diezmadas por el terrorismo caribe. La historia se había encargado de desechar las demás posibles alternativas.

Además es de considerar que en esta trágica historia se dan cita cinco grandes actores: el imperio español señor de los territorios guayaneses y, por ende, encargado tanto de la administración como de la convivencia de todos sus súbditos; las naciones caribes reagrupadas en lo que el padre Gilij denomina la «Caribana» (1995, p. 126)[5], brazo armado de las potencias extranjeras situadas más allá del Esequivo; los jesuitas delegados por las autoridades hispanas para civilizar y evangelizar los pueblos orinoquenses bajo la corona hispana; las potencias extranjeras que estaban radicadas en la Guayana; y finalmente el mosaico de pequeñas naciones que habitaban los espacios de la Orinoquia.

Es así que queremos ubicarnos en este marco conceptual y prescindir del debate previo que generan las diversas historiografías que han estudiado el tema de las misiones, pues, mientras la historiografía marxista y la liberal desplegaron sus concepciones, hay que reconocer que por parte de la Iglesia católica se ha llevado a cabo un revisión crítica de esta faceta misional con posterioridad a los planteamientos decimonónicos o de la primera mitad del siglo XX[6].

Asimismo, dejamos de lado el problema de la esclavitud negra que de por sí es toda una de las historias más trágicas de la humanidad y nos remitimos a la obra que se está haciendo clásica de Hugh Thomas (1998) o a dos hispanas como son la de Luciano Pereña (1992) y la reciente investigación de José Andrés-Gallego (2005). De igual forma tenemos que excluir la acción de los aruacos (arahuacos) —por cierto, bien poco estudiada en nuestra literatura histórica— que también juegan un papel importante en Guayana (Boomert, 1984, pp. 123-188). Lo mismo podríamos aseverar de la trata indígena llevada a cabo en el sur venezolano por los portugueses a través de los manaos (Wright, 1981) y otros indígenas (Useche, 1988, pp. 225-242).

También se alejan de nuestro estudio conceptos como la «esclavitud legal» (aunque parezca un contrasentido), que se vio desbordada por la «esclavitud de hecho» y por el libertinaje de los poderosos, bien fueran europeos o autóctonos (Acosta Saignes, 1954).

---

5 Se llama Caribana «por sus habitantes caribes. Estos en realidad son los que, viniendo de la Cayena por tierra hasta el río Caura, se detienen en todos los países intermedios. Hay allí, es cierto, también otras naciones, esto es, los auracos hacia el mar y los guarúnos, que son vecinos de las bocas del Orinoco. También hay, enfrente de la antigua Guayana […] otros indios. Pero todos, o casi todos por los usos y por la lengua, como por alianzas variables, pueden llamarse caribes».

6 Para los capuchinos, véase: Carrocera (1968, 1972, 1979 y 1981); y Peña Vargas (1995). Para los franciscanos: Gómez Parente (1979) y Gómez Canedo (1967). Para los jesuitas: Rey Fajardo (2007). Para los agustinos: Campo del Pozo (1968 y 1979). Y para los dominicos: Ariza (1971); Pacheco, (1986) y Rey Fajardo (1999).

En suma, la arquitectura del presente trabajo la hemos diseñado en cuatro partes. En la primera ofreceremos una visión de la realidad política de la Orinoquia. A continuación estableceremos una síntesis de lo que se podría denominar «el proyecto orinoquense caribe». En tercer lugar describiremos las acciones tomadas por los jesuitas para luchar contra la implantación de ese ensayo. Finalmente nos adentraremos en el proyecto jesuítico de nación que se sintetizaba en lo que denominamos la «cultura reduccional».

La primera visión de la realidad política de la Orinoquia

Un camino para poder comprender la realidad política tal como la concebía la Corona española nos la muestra la percepción militar que las autoridades hispanas asignaban a la ciudad de Santo Tomé de Guayana, y para ello hay que recurrir a la escala de valores que regía la importancia de la defensa de América contra las agresiones externas. El sistema de defensa ibérico se basaba en el concepto militar de «llaves», palabra técnica que significaba «la plaza situada en la frontera que impide y embaraza la entrada al enemigo» (RAE, 2002, II, p. 422). De esta forma, Venezuela, de acuerdo con este criterio, se subdividía en dos clasificaciones. La primera miraba a los «puertos mayores» que eran: Maracaibo, llave del antemural de Tierra Firme; Puerto Cabello, factoría fortificada de la costa de Venezuela, y La Guayra, frontera de Caracas y llave de las provincias de Nueva Andalucía. La segunda hacía relación a los «puertos menores» que eran: Cumaná, portillo del comercio y defensa contra los ingleses de Barlovento; La Guayana, veleidosa promesa del Dorado y temeraria ruta de penetración por el río Orinoco hacia las regiones abiertas de Venezuela y Nueva Granada; isla de Margarita, defensa natural del Caño de la Ymbernada, paso de los galeones de España a las Indias; y la isla de Trinidad, llave del tráfico entre el Atlántico y el Caribe por el Caño (Zapatero, 1964, p. 83).

Un segundo indicador hace referencia a las relaciones hispano-caribes en gran cuadrilátero que se formó entre Santo Domingo, la Tierra Firme y la isla de Trinidad y las bocas del Orinoco.

Fue la Isla de Santo Domingo el primer punto de encuentro entre España y América pero pronto surgió una sociedad atormentada por los desencuentros. A esta isla acudían marineros, transeúntes, soldados, viajeros, blancos; después también negros, mestizos, ricos y pobres, banqueros y aventureros, libertad y esclavitud, religiosos torturados por hondo misticismo y traficantes sin escrúpulos ni moral dispuestos a imponer la ley del más fuerte en la auténtica selva tropical.

En el caso específico de las costas venezolanas hay que dejar sentado que pronto los grandes capitales de la metrópoli desecharon el área como poco rentable debido al escaso poblamiento indígena y a la aparente pobreza en bienes comerciales.

Y en su lugar intensificaron el comercio de trueque entre los españoles de las Antillas y los de los bordes de la fachada caribeña de la llamada Tierra Firme.

Por su parte, la cornisa oriental del subcontinente pasó a ser dominio exclusivo de los rescatadores antillanos que buscaban la mano de obra que requerían para sus plantaciones y obrajes en las islas. Para afianzarse en estos objetivos, consiguieron, en 1503, hacer creer a la Corte hispana que la única forma de supervivencia española en las tierras recién descubiertas consistía en esclavizar a los caribes, «comedores de carne humana», y así procedieron a someter a muchos indígenas mediante indignas estratagemas para encadenarlos, marcarlos con hierro candente y venderlos en Santo Domingo como esclavos (Ojer, 1992, p. 142).

Y mientras se intensifica el comercio de trueque de perlas hispano-indio (Otte, 1977, p. 100), comienzan a actuar de forma también violenta contra los españoles las escuadras caribes que tenían dos bases principales de operaciones: la isla de Grenada y la culata del golfo de Paria; es decir, la costa del río San Juan.

Pero con las denominadas «misiones carismáticas» de Cumaná, concebidas como un teórico coto misional, militaban muchos intereses creados. A los furtivos desembarcos de los españoles se unió el de los indios vendedores de esclavos, los cuales, a falta de compradores hispanos, tenían que trasladar la mercancía humana a los caribes de Cartagena y Santa Marta. Pero la hoguera de la rebelión aborigen la encendió Alonso de Ojeda (personaje totalmente distinto al célebre descubridor), quien cautivó a algunos autóctonos. Entre el 3 y 9 de octubre de 1520 explotó la violencia indígena, desde el Neverí hasta el golfo de Cariaco, y en su furor acabó con las experiencias misionales que con tanto idealismo habían diseñado los dominicos y los franciscanos (Ojer, 1992, p. 46-50).

En este contexto es preciso referirnos a otro grupo étnico del mundo guayanés, que fue el de los aruacos (arawak), quienes pronto entablaron amistad con los españoles en la segunda mitad del siglo XVI. Los del Viejo Continente les proporcionaban instrumentos de hierro y armas y los nativos les retribuían con *itotos* («esclavos») y otro tipo de recursos; ello trajo como consecuencia la ruptura del equilibrio que había existido entre las diversas sociedades indígenas ubicadas en el gran triángulo de Trinidad, Paria y Guayana, lo que ocasionó migraciones hacia las costas guayanesas (Boomert, 1984).

El proyecto orinoquense de las naciones caribes

El proyecto caribe sobre los hombres del Orinoco lo conocemos únicamente por sus acciones desarrolladas de forma sistemática frente a las razas autóctonas que habitaban en la gran arteria fluvial venezolana. No necesita ninguna prueba la alianza entre los holandeses y los caribes pues la historia se encargaría de evidenciarla. El modelo holandés de penetración en tierras americanas se basó, según

Miguel Ángel Perera, en el criterio de que era «una empresa privada de carácter mercantil cuyo objetivo era el lucro, la recapitalización de beneficios y su reparto entre los accionistas». Y a continuación añade que la clave para establecer alianzas con las poblaciones amerindias se basó en no exigir nunca a los indígenas «sumisión a doctrinas, reyes ni autoridades». En consecuencia, el modelo colonizador holandés se fundamentó en el contacto comercial y en la «liberalidad» en el trato con los aborígenes que con ellos trabajaban (Perera, 2003, pp. 133-134).

La base fundamental de la colonización holandesa reposó sobre la «Compañía de las Indias Occidentales». La vida pública y privada de las colonias quedaba en manos de los directores de la Compañía y de los propios colonos, y la moral social se rigió por criterios privados. Sin embargo, también los holandeses se comportaron como los demás conquistadores, y así se registraron también muchos tratos inhumanos para con los indígenas (Córdova-Bello, 1964, p. 81).

Las factorías se ubicaron generalmente a lo largo de la costa y en la desembocadura de los ríos (Boomert, 1984, p. 81). El gobierno de los Países Bajos y la Compañía de las Indias Occidentales les otorgaban a los colonos, totalmente gratis, las tierras que pertenecían a los indígenas, cuyas extensiones variaban entre 250 y 500 acres. Por supuesto, los colonos tenían que firmar sus contratos con la Compañía y cumplir ciertas exigencias. Con todo, el bienestar que imperaba en los Países Bajos frenaba la emigración holandesa de tal forma que fue creciendo la necesidad de mano de obra y, según Perera, a mediados del siglo XVII habitaban en Surinam más de 9000 esclavos africanos (2003, p. 135).

Asimismo, el comercio de intercambio se llevó a cabo en dos etapas progresivas: en la primera, los agentes comerciales exploraban la región y trataban que los indígenas llevaran sus productos a los puestos comerciales holandeses; una vez consolidados estos avances, extendieron su acción a lugares más remotos como el Barima y tierras interiores de la Guayana española (p. 135).

Sin embargo, es necesario distinguir y clarificar que frente a la «liberalidad» mostrada con los aborígenes cercanos hay que resaltar que fueron implacables con los autóctonos de la Guayana española, tierras que convirtieron en los terrenos más fértiles para las cacerías humanas. Y en el intermedio, hay que ubicar a los caribes habitantes de las tierras de España que se convirtieron en el brazo armado de la Guayana holandesa para la rapiña y esclavitud de las etnias venezolanas.

Según Barandiarán, la política comercial holandesa buscaba el máximo provecho y rendimiento, sobre todo de sus empresas de tabaco y caña de azúcar ubicadas en Berbice y Demerara. Para ello practicaron tres grandes principios. El primero era el contrato de colaboración con los máximos jefes caribes, «corrompidos con abrumadores halagos y regalos en armas de fuego y derivados». El segundo atendía a los sistemas de pago en especie, los que al no poder ser nunca resarcidos creaban una dependencia permanente de los indígenas hacia los colonos. De esta suerte quedaban

obligados a satisfacerlos «por los mercados esclavistas, tributados en número y en calidad de activos para trabajo». El tercero contemplaba el establecimiento de una red de almacenes y postas de correo, así como también «de campamentos móviles o fijos en lugares estratégicos» desde donde se planificaban los equipos y las directrices que debían garantizar «la cacería humana» (Barandarián, 2000, p. 213). Y concluye que esta política que estuvo vigente durante siglo y medio «vació la población autóctona indígena de nuestra Guayana y Llanos» (Barandarián, (1992, pp. 217-218).

De este modo, el vaivén caribe-orinoquense hacia la depredación esclavista comienza con la segunda fase de la guerra de España con sus Provincias Unidas de Holanda, exactamente desde 1621. Para esa fecha, las primeras Leyes de Indias de Carlos V y de Felipe II habían desmembrado a la primera y a la segunda generación de los conquistadores y de los esclavistas hispanos del Caribe y de Tierra Firme. Sin embargo, hay autores que colocan el año 1629 como el principio formal de una alianza secular entre los caribes orinoquenses y los holandeses. Se trata de la irrupción del almirante Johann Adrián Hauspater (Adrián Janson o Adriano Juan Pater para los españoles) el 11 de diciembre frente a Santo Tomé (Perera, 2003, pp. 100 y ss.).

A partir de ese momento la colonización holandesa transforma a los caribes en una guerrilla permanente esclavizadora (fluvial y selvática) que debía surtir de esclavos indios a sus plantaciones de tabaco y de caña de azúcar en Berbice y Demerara. Esta acción, que duró aproximadamente 150 años, representó «un drenaje poblacional, cuya magnitud real ignoramos, hacia las posesiones holandesas» (Perera, 2003, p. 134).

Con todo, debemos admitir que el gobierno de don Martín Mendoza y Berrío (1642-1655) (Parra Pardi, 1997, p. 127) significó lo que Perera denominó la «Pax hispana». Esta coyuntura logró crear una entrañable amistad con el cacique caribe Maguare (Macuare) quien no solo se convirtió al cristianismo y recibió en nombre de Martín en 1642, sino que se transformó en aliado de España. Para los caribes pro-holandeses significó un freno eficaz para la trata de esclavos para las posesiones holandesas (Perera, 2003, pp. 138-139).

Ya al mediar el siglo XVII estas colonias tuvieron que afrontar dos grandes problemas: la insuficiencia de colonos que quisieran dejar su Madre Patria por el riesgo que suponían sus posesiones ultramarinas y la creciente necesidad de mano de obra esclava. La pequeña Holanda americana llegó a exportar a Europa ingentes cantidades de azúcar, algodón y tabaco, entre otros[7]; mientras sus cultivos crecían día en día. Por otro lado, las condiciones de vida en las plantaciones

[7] El propio Perera recoge la información que en 1683 Surinam despachó a Ámsterdam 3 472 000 libras de azúcar; en 1699 duplicaron esa cantidad y en 1730 llegaron a producir 22 millones de libras a 35 florines las 100 libras (Perera, 2003, p. 136).

no solo devoraban rápidamente a los indígenas sino que, debido a que los esclavos venezolanos eran cazados anualmente como fieras, eran insuficientes como mano de obra, y tanto estos como la compra de esclavos negros no podían sustentar la vitalidad de la colonia.

Pero esa pequeña Holanda era insaciable con la mano de obra esclava y fue perfeccionando sus sistemas de captación de capital humano. Y así descubrimos que al mediar el siglo XVIII se halló un atrincheramiento en Puruey y Caura, y su fortificación en el río Barima. A juicio de los misioneros, esta situación iba tomando cuerpo cada día y allí se habían instalado hasta doce naciones. También en el Barima había surgido un enclave comercial en el que traficaban «colonias de Esequivo, Surinam, Berbis, Curazao, Martinica». Y de parte de las misiones jesuíticas migraban fundamentalmente los maipures y los quirrupas. Y en cuanto a su modo de actuar, las informaciones reiteraban lo ya conocido:

> […] procurando con continuos asaltos ya de día formando armadas de piraguas de más de treinta en número, todas pertrechadas en guerra con armas de fuego y flechas, siendo por lo común capitaneados de alguna nación extranjera. Ya de noche, entrando a los pueblos como espías perdidas y tomar lengua de algunos confidentes suyos especialmente sálivas; procurando saber los soldados que hay de escolta, las municiones que tienen y especialmente si el Padre está enfermo o no. Ya vistiéndose con las apariencias de amistad para tratar de paz y asegurar mejor su golpe en la traición (Rey Fajardo, 2007, tomo II, pp. 320-321)[8].

De esta forma se perpetuaban y se mejoraban los sistemas de «captación» de seres humanos destinados a fomentar el bienestar económico de las naciones extranjeras a partir de los mercados ambulantes diseñados principalmente por los holandeses y franceses.

Los jesuitas frente a la implantación del proyecto caribe

Como es natural, también los miembros de la Compañía de Jesús tenían una oferta distinta para esas regiones orinoquenses condenadas a una perpetua esclavitud. No obstante, para ello deberían recorrer un largo y difícil camino.

La primera presencia jesuítica en Guayana data del año 1646, cuando los padres Andrés Ignacio y Alonso Fernández[9] fueron enviados desde Bogotá, a petición del gobernador don Martín de Mendoza, en un plan meramente exploratorio. La percepción que los dos jesuitas tuvieron de los caribes se reduce a su peligrosidad, pues al hablar de la subsistencia dirán:

---

[8] APT. Fondo Astráin, 28. Informe sobre la misión del Orinoco, 1744.

[9] ARSI. N. R. et Q., 12-I. Carta annua desde los años 1642 hasta el de 1652 de la prouincia del Nueuo Reyno y Quito a. m. r. p. General de la Compañía de Jesus (Goswino Nickel), fol. 6v.

> […] la carne ninguna, si no se montea con grandísimo trabajo por la aspereza de la tierra, y con mucho riesgo de la vida por los caribes (así llaman los indios, que se sustentan de carne humana) mortales enemigos de los hombres[10].

Más importante, asumimos, es la segunda entrada de los ignacianos en territorio guayanés. Curiosamente, no provienen del imperio español sino de Francia, y su presencia todavía genera sentimientos encontrados. Para algunos historiadores fue la gran oportunidad perdida: la presencia de los miembros de la Compañía de Jesús francesa en Santo Tomé. Lo que sí parece indudable es la percepción que tuvo el gobernador Martín de Mendoza en incorporar a su proyecto a los jesuitas franceses que provenían de las Antillas, pero las dimensiones de este ensayo no están todavía bien estudiadas. La historia se inicia en el corazón de la caribaria, en la esquina nororiental del territorio venezolano (1651-1656). Sería fruto de las relaciones que mantenían los caribes del continente con los de las islas caribeñas como parte del antagonismo político entre España y Francia (Civrieux, 1976, pp. 875-1021). No deja de ser sorprendente la presencia de los seguidores de Ignacio de Loyola, franceses en tierras cumanesas, y por ello es lícito preguntarse: ¿fue una penetración francesa en territorio venezolano con fines expansionistas políticos? ¿O fue más bien una búsqueda de lo que después serían las misiones jesuíticas de Guayana? A ello habría que añadir la visión de don Martín de Mendoza, que sospechamos intuyó la posibilidad de entroncarse en el ensueño de los jesuitas franceses representado por el sabio cartesiano Denis Mesland (Rey Fajardo & Marquínez Argote, 2002) y por el visionario Antoine Boislevert (Antonio Monteverde) (Rey Fajardo, 1994, pp. 81-104). Sin embargo, la prematura muerte de don Martín sacrificó ese posible proyecto.

La historia se inicia con Denis Mesland quien llega a Tierra Firme en 1651 porque contaba con el beneplácito de los cores, los arotes, los paria, los caribes y los gálibis que eran amigos de los franceses (Pelleprat, 1965, p. 51) y estaban confederados contra los aruaca y chaimagotos, aliados de los españoles (p. 50). En realidad fueron los gálibis quienes, desde la Isla de Grenada, lo introducirían en Tierra Firme (p. 48)[11].

Con respecto a la esclavitud de los indios, los ignacianos galos dejan constancia de que «los franceses no emplean bueyes ni caballos en el cultivo de sus tierras, sino únicamente los esclavos que vienen de África o de las costas de América más alejadas de las Islas» (p. 29)[12]. Y entre los indígenas esclavizados que sirven a los galos

[10] ARSI. N. R. et Q., 12-I. Carta annua desde los años 1642 hasta el de 1652 […], fol. 7.

[11] «Se dirigió allá [isla de Grenada] el año 1651 y de tal manera supo insinuarse en sus espíritus, que *antes de finalizar el año*, lo introdujeron en Tierra firme, por la Boca del Dragón, remontando el río Guarapiche, en la Provincia del mismo nombre» (el subrayado es nuestro).

[12] Jean Hallay dirá en su *Relation* (1902, p. 93): «[Dans ces îles il] n'y a pas d'animaux terrestres; nous y avons porté des vaches, des chevaux, des asnes, des moutons».

se menciona a etnias venezolanas como los aruacas y chaimagotos «y otros enemigos de nuestros aliados» (p. 32).

De la presencia francesa en la Guayana hispana queda el interrogante que nos introduce en esa visión atlántica en la que hubieran ensayado una experiencia misional hispano-gala en el Caribe mediterráneo y su secuela de fortalecer la Isla de Trinidad con una residencia jesuítica.

La tercera etapa se puede considerar como el primer ensayo institucional de «colonización» llevado a cabo por los jesuitas neogranadinos en la segunda mitad del siglo XVII en la parte alta del Orinoco medio, de la Isla de los Adoles hasta la desembocadura del Guaviare. Fundamentalmente se había escogido el hábitat de las etnias sálivas porque eran conocidas por los misioneros y ofrecían ciertas garantías de éxito.

Pronto, los ignacianos neogranadinos experimentaron en carne propia la tragedia brutal del caribe en aquellos países al parecer ocultos en la Orinoquia profunda. No había transcurrido mucho tiempo cuando tomaron conciencia de la realidad de la cíclica presencia de esta terrible etnia en esa área misional que se traducía no solo en actos de opresión, guerra y cautiverio sino además —como anota un misionero alemán— en la «dura esclavitud» a que son sometidos más de 350 niños anualmente por los caribes, quienes los entregaban a los ingleses y holandeses con el fin de deportarlos a sus islas para producir caña de azúcar y cacao (Beck, s.f., p. 173).

Tal situación obligaba al padre Gaspar Beck a preguntarse por el rechazo que sentía en todo el entorno geográfico del mundo sáliva —impenetrable en aquel momento ante la débil presencia hispana— y la explicación de que el régimen de miedo y terror impuesto por el caribe les garantizaba la piratería humana y la animadversión hacia cualquier tipo de presencia española en esas rentables e inhóspitas latitudes. Por ello apelará a la presencia del ejército y escribirá con dolor y frustración: «Ya escribí a Roma, a Madrid y a Santa Fe a los consejeros del Rey. ¡Pero qué al estilo español!» (Beck, s.f., p. 190).[13].

En resumen: el primer ensayo se lleva a cabo del 21 de diciembre de 1681 hasta el 7 de octubre de 1684, fecha en que los caribes asaltaron las misiones y asesinaron a tres de sus miembros (Mercado, 1957, pp. 394-396; Rivero, 1883, pp. 263-269). Esta acción criminal obligó a los jesuitas del gran río venezolano

[13] A lo largo del texto hay muchas alusiones a este problema específico. «Pero a esto fácilmente le pueden poner ellos remedio, y al mismo tiempo promover la causa cristiana, los que llevan el timón de la barca» (p. 173). «[…] si no faltara el auxilio real, se podría cosechar inmenso fruto y hacer algo grande por la gloria de Dios» (p. Ibidem189). «[…] y de qué región del mundo traen tantos niños y niñas cautivos cada año: por eso es necesario ejército» (p. 190).

a replegarse a Casanare; pero en Bogotá continuaron realizando todas las diligencias posibles para seguir con la empresa misional orinoquense[14].

En 1691 se abría una nueva oportunidad, pero esta tentativa iba a durar un año y dos meses (Rivero, 1883, p. 303). En este contexto, el gobernador de los Llanos, José de Enciso, negó la paga a los soldados, quienes muertos de hambre huyeron de Carichana y dejaron solos a los curas y al capitán Tiburcio Medina (Rivero, 1883, p. 302). El 12 de febrero de 1693 los caribes sorprendieron y mataron traidoramente al capitán de la escolta y después al padre Loverzo (Rivero, 1883, pp. 302-304 y 311-313)[15]. Incluso hubo una reincidencia en 1694, pero duraría solo dos meses, y es que llegados al Orinoco el 25 de noviembre (Rivero, 1883, pp. 315-316) y viendo los ignacianos la actividad pasiva y temerosa del nuevo capitán Félix de Castro ante los caribes, optaron los misioneros por regresar a los Llanos en enero de 1695 (Rivero, 1883, p. 316)[16].

Ya en un auto del 3 de julio de 1696 ordenaba el presidente que se aumentara el número de soldados de la escolta a 25 para resguardo de los misioneros y para «reconocer el sitio y lugar donde se podrá hacer el fuerte para dicha escolta y detener el paso de los caribes»[17]. Este presidio en el Guaviare nunca llegó a iniciarse y tan solo demuestra la buena voluntad del presidente Cabrera y Dávalos por dar una respuesta al denominador común de las empresas orinoquenses: la impunidad caribe (Rivero, 1883, p. 338)[18].

Este ensayo en el que colaboraron jesuitas alemanes, belgas, criollos y españoles les convenció de que la presencia y dominio caribe era la que en definitiva hacía la historia de la Orinoquia por encima de la buena voluntad de la Compañía de Jesús, y este fenómeno histórico era avalado por la corrupta «tolerancia» instaurada entre las autoridades de Santo Tomé de Guayana y los caribes, símbolo del olvido que vivió por muchos años la provincia de Guayana.

Así, el siglo XVIII se abre con la configuración de nuevas zonas caribes al sur del Orinoco. Entre los años 1700 y 1736 los capuchinos aragoneses que laboraban

[14] Todas las diligencias practicadas en Santa Fe de Bogotá por la Compañía de Jesús, con el fin de restablecer las misiones de Orinoco, están recogidas en el documento largamente citado en este estudio: AGI. *Santafé*, 249. *Testimonio de los autos* […], fols. 1-23v.

[15] ARSI. N. R. et Q. *Historia*, 15, fols, 244 y ss. *Carta circular del P. Juan Martínez Rubio a toda la provincia con ocasión de la muerte del Padre Loverzo a 12 de abril de 1693. Relación del estado presente de las Misiones que llaman de los Llanos y el Orinoco, con ocasión de que el Padre Vicente Loberzo fuera muerto allí a manos de los infieles. 15 de diciembre de 1693. Escrita por el P. Juan Martínez Rubio* (publicado en Rey Fajardo, 1966).

[16] Confróntese APT. Lcg. 26. *Letras annuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada de la Compañía de Jesús, desde el año de 1694 hasta fines de 98*, cap. 11, n. 5.

[17] AGI. *Santafé*, 36. *Autos del traslado de San Bartolomé de la Cabuya a Sabana Alta*. Auto. Santa Fe, 3 de julio de 1696.

[18] «[…] a cuatro o cinco jornadas del Orinoco en donde atraviesa un peñón de una a otra banda del dicho Guaviare». Rivero habla de doce soldados.

en la provincia de Cumaná habían orientado sus esfuerzos para colonizar el río Guarapiche, dominio de los caribes y centro de intercambio con islas aledañas. Las acciones del gobernador José Francisco Carreño (Pérez, 1997, p. 699) obligarían a los representantes de esta etnia a retirarse a la otra banda del Orinoco (Carrocera, 1979, pp. 17-22); es decir, a las regiones de Puruey y Caura desde donde se federaron, sin dificultades geográficas, con sus hermanos de raza que habitaban la gran región de Barima, Aquire y Esequivo; con lo cual se fortaleció la gran Caribaria. Pero, despejado el peligro en la zona norte del Orinoco se creaban dos entidades autónomas en la zona sur: el núcleo del Bajo Orinoco (Barima-Sierra Imataca con el río Aquire y Cuyuni) y el del Orinoco medio (ríos Aro, Caura y área del Puruey hasta cerca del Cuchivero) (Barandiarán, 1992, p. 241).

Así, «por noviembre de 1731», al decir del propio Gumilla[19], bajaron con él, el joven Bernardo Rotella y el hermano Agustín de Vega, quien apenas contaba con 19 años de edad (Vega, 2000, p. 26)[20]. Todo este espacio temporal comprendido entre 1733 y 1744[21] constituye la historia más sangrienta del Orinoco del siglo XVIII en donde, en definitiva, el Estado español se declaraba, de facto, incompetente para frenar la gran ofensiva protagonizada por la confederación de una serie de naciones caribes, vigorizadas por el apoyo holandés y francés.

La historia pormenorizada de las invasiones caribes a las misiones jesuíticas orinoquenses está descrita en el libro *Los jesuitas en Venezuela* y a él me remito (Rey Fajardo, V, 2007, pp. 201-238).

Ya en 1733 formulaba Rotella las siguientes reflexiones. La primera versa sobre la muerte del obispo francés don Gervasio Labrit. Ya el 15 de marzo de 1733 rogaba el jesuita al capitán de la escolta de las misiones que apresara a los cabecillas y «a los matadores del señor Obispo», que eran: Taricura, Yucobay, Urame y Tucapabera; Mariana que poseía algunos de los cálices y ornamentos del occiso y también a Aramana:

> defensor de estos […] contra todos los cuales pido justicia protestando como protesto en presencia de Dios que no pido justicia de sangre por no más ser lícito; prisión, azotes y destierro perpetuo aparte de donde no puedan volver a sus tierras y esto pido por los daños supra dichos y que en adelante se pueden seguir a dichas Misiones[22].

---

[19] AGI. *Caracas*, 391. *Carta de Gumilla al Gobernador Sucre*. Orinoco, febrero 23 de 1733. Sin embargo, Cassani (1967, p. 397) pone como fecha de ingreso el 10 de diciembre de 1731.

[20] «Señaló el Padre Provincial a los primeros Padres que fueron el Padre Joseph Gumilla sujeto muy práctico en reducir a los Gentiles, y al Padre Bernardo Rotella *y a otro sujeto por su compañero* [Vega]» (Vega, 2000, p. 10).

[21] «[…] por marzo de 733, quedo rota la guerra con la Nacion Cariba que nos dieron bastante que hacer hasta el año de 744» (Vega, 2000, p. 26).

[22] AGI. *Santo Domingo*, 583, fol., 4-4v.

En segundo lugar debía capturar a Araguacare, «General de dichos caribes», a fin de quitarle una carta poder que le había entregado el teniente de Guayana por la que se le permitía «ir a rescatar indios por tiempo de dos meses». Con ese pretexto había subido a hacer la guerra a los caberres y «en la guerra injusta coger los indios para llevarlos a vender a Esequivo a los holandeses». En consecuencia, concluía, debía incautarles las armas y poner en misión a todos los cautivos que llevaba y dejarles las curiaras para que retornaran a sus casas[23].

En verdad, Araguacare había obtenido «carta de recomendación y exhorto» de don Antonio de Robles, Teniente General Justicia Mayor y Capitán a Guerra, en la que se mandaba «que ninguna persona se atreva a impedir, ni de facto impida, el viaje a dicho Araguacare, a su comercio de chinos, ni sea persona deste gobierno o de otro, por convenir asi a la paz y urbanidad del buen gobierno»[24].

En épocas de crisis, la paz se compra o se pretende instaurar al margen de la justicia y, por ello, hay que analizar las invasiones caribes de 1733 a la luz de esta realidad. De esta forma la seguridad jurídica y política de las gentes del Orinoco quedaba viciada y la impotencia obligaba al misionero a apelar a unas formulaciones desesperadas.

En su estructura de pensamiento aparece clara una premisa geopolítica:

> […] y al paso que destruyen, se hacen señores del río. De lo que evidentemente se sigue que la Real Corona de España pierda la inmensidad de tierras que hay de Guayana a Quito, Dorado y Amazonas; pues dominando los caribes tiránicamente el Orinoco, no habrá paso para el socorro de la Guayana, y quitado este, y por su falta destruida Guayana, se pierde el Orinoco[25].

Las consecuencias son claras: los indígenas que huyen de las misiones no volverán a ellas por miedo a los caribes; y si a estos no se les castiga «se vuelve el Orinoco inconquistable» por una razón evidente: porque progresivamente se *caribizarán* las naciones por ellos tratadas y, además, destruirán a las que no se les someten «como llevan aniquiladas a la hora de esta más de cuarenta y dos naciones, de las cuales

---

[23] AGI. *Santo Domingo,* 583, fol. 4-5v.

[24] AGI. *Santo Domingo*, 583. *Guaiana y abril de mil setecientos y treinta y tres. Carta de Rotella al Capitán de la escolta de los Jesuitas.* San Joaquín de Sálivas: 15 de marzo de 1733. fol. 15-15v.

[25] AGI. *Santo Domingo,* 583, fols. 23v-24. En su carta del 15 de mayo de 1733, escribe: «[…] y firme decreto de vuestra merced o de ese Gobierno (como de su celo y piedad espero) depende el que prosigamos o dejemos las Misiones y aun créame que le digo la verdad, de él depende la seguridad de Guayana y de permanecer Orinoco por nuestro catholico rey (que Dios guarde) porque si ahora se vuelven a dejar estas misiones, según están los caribes y naciones a ellos próximas supradichas, yo aseguro no permanece Orinoco veinte años por España, porque ocupado que sea de caribes hasta Meta (que ya se puede decir lo está y aún más arriba) no hay ciertamente paso para Casanare, y quitado este, adiós Guayana y Orinoco[…]» (fol. 12).

hay nación que es la de los Saypos, buena y muy crecida, que de ella no ha quedado más que un mozo»[26]. Por todo ello, su petición es clara:

a) Primero, exhortar al gobernador holandés de Esequivo que por ningún concepto permita a sus súbditos dar o vender armas ni municiones a los indígenas, ni tampoco permita que suban súbditos holandeses con los caribes. Idéntica petición deben elevar ante el gobernador de Surinam y ante el virrey de la Martinica.

b) Segundo, que el gobierno de Guayana imponga el merecido castigo a los caribes:

> [...] protestando, como de hecho protestó, no pedir cosa de sangre sino perpetuo destierro de todos los caribes de Orinoco por no estar en sus legítimas tierras, por traidores a la Real Corona de España, por perpetuos y aun sacrílegos homicidas, por comer carne humana y por impedir se promulgue la fe catholica, no solo en sus pueblos, hasta resistirla con armas, sino que ha más de cuarenta años que a fuerza de armas y muertes de Apostólicos misioneros, impiden se promulgue a las demás naciones sin más fin que el que no les impidan a ellos hartarse de carne humana y robar los hijos de otras naciones para vender.

c) Tercero, que para poder lograr el objetivo fundamental que es la expulsión de los caribes del Orinoco, conceda amplia facultad al capitán de la escolta de las misiones a fin de que pueda convocar gente de los gobiernos de Cumaná, Caracas, Barinas o Casanare y doce soldados de la Guayana y veinticinco armas de fuego con el propósito de pertrechar a los hombres que deberían intervenir en la acción.

d) Cuarto, que los prisioneros de los caribes se restituyan a sus respectivas naciones o a misión. De igual forma, las tierras caribes deberán ser ocupadas por «buenas naciones» y ellos, a modo de destierro, se manden a misiones de los gobiernos colindantes[27].

En diciembre de 1741 los caribes dominaban el Orinoco bajo e impedían que los de Guayana subieran hasta Cabruta en busca de manatíes, tortugas y sus mantecas. Rotella insiste en que se pueble el Orinoco con familias pobres provenientes de Caracas ya que su presencia y su interrelación comercial con la Guayana conllevarían que los caribes «se retirarían o se darían a sujeción». Todavía más, si lo anterior no prospera, propone que se funde una población de blancos en tierras de caribes[28].

---

[26] AGI. *Santo Domingo*, 583. *Copia de dos cartas de Rotella al Teniente Gobernador de Guayana y a los Alcaldes Ordinarios Gobernadores de Trinidad*. La Concepción de Uyapi: 14 de mayo de 1733, fols. 23-23v.

[27] AGI. *Santo Domingo*, 583. *Doc. cit.*, fols. 24-25v.

[28] AGI. *Santo Domingo*, 634. *Carta del P. Bernardo Rotella al Gobernador de Cumaná*. Cabruta: diciembre de 1741 (Rey Fajardo, 1966, pp. 358-363).

En 1742 volvía Rotella a dirigirse al gobernador de Cumaná para solicitar la creación de una fuerza que pudiera actuar contra los caribes pero dentro de dos premisas legales: primera, el respeto a la Concordia de 1736 que asignaba a los padres franciscanos el área caribe; y segunda, el permiso del Gobernador ya que, según Rotella, la *Nueva Recopilación* «da a los caribes varones, de catorce años arriba, por esclavos»[29]. Asimismo, en 1744 la red de espionaje caribe había extendido de tal forma sus tentáculos que prácticamente conocía de antemano los movimientos que se pensaban llevar a cabo en su contra.

Serían los cabres, y sobre todo los guaypunabis, procedentes del Alto Orinoco, quienes acabarían de raíz con la hegemonía caribe en el Orinoco medio. Gilij, que llegó al Orinoco en 1749, debía recordar muy vivamente las historias misioneras como ya superadas, pues escribiría en su *Ensayo de Historia Americana* que Puruey «ahora es a modo de quemada Troya humeante memoria de sus triunfos sobre las naciones orinoquenses, si dejando a los valerosos se hubieran contentado con subyugar a los más débiles» (1995, p. 62).

La paz que no se podía conseguir por los medios ordinarios, aparecería de forma improvisada por la presencia de dos etnias del sur del Orinoco que habían estrechado amistad con el padre Manuel Román.

Así se ponía fin a la trágica realidad que había vivido la provincia de Guayana. La inmolación étnica del libre imperio caribe en el Orinoco:

> […] puede fácilmente calcularse en más de 30 mil indios aniquilados y más de diez mil vendidos como esclavos por los caribes, con la complicidad de los holandeses, franceses, ingleses y hasta de los mismos españoles. ¡Cuarenta mil víctimas en solo la hidrografía del Orinoco, en solo 30 años (1696-1730) sin contar los doce años de la hecatombe que representó el episodio de Quirawera (1684 a 1696).

Y concluye Barandiarán: «Todo era desolación, esclavitud y muerte» (1992, pp. 247-241; Ramos Pérez, 1988, p. 241).

El proyecto jesuítico de nación que se sintetizaba en lo que denominamos la «cultura reduccional»

No fue fácil habilitar un nuevo espacio para un nuevo orden a través de la reducción. De la espacialidad tradicional orinoquense, juzgada como dispersión, había que transitar a una caracterizada como concentración urbana.

Señalaremos brevemente las dos fases fundamentales del proceso: la primera consistía en ubicar los grupos humanos que se iban a *reducir* para proceder después la fundación de la *reducción*; la segunda se dirigía a la creación de una cultura capaz

[29] AGI. *Santo Domingo*, 634. *Carta del P. Bernardo Rotella al Gobernador de Cumaná*. Cabruta: 12 de mayo de 1742 (Rey Fajardo, 1966, pp. 370-372).

de salvaguardar las promesas hechas para el nuevo poblamiento de forma tal que perviviera la *misión ordenada*.

Desde sus inicios, la Compañía de Jesús concibió la cristianización como un proceso que se inicia con la *reducción*, continúa con la educación e incorporación a la vida civil, y concluye con la conversión.

Los jesuitas habían elaborado su concepción propia de *reducción* con el ensayo llevado a cabo en Juli, en el altiplano peruano (Echanove, 1956, pp. 495-540). Esta experiencia iluminaría buena parte de las reflexiones que consagra el padre José de Acosta en su libro *De procuranda indiorum salute*. A ella se añadirían las enseñanzas del Paraguay y las levantadas por los jesuitas portugueses en Brasil.

El padre Alonso de Neira, primer misionólogo llanero, diseñó como objetivo de la evangelización la *conversión temporal y espiritual* (Rivero, 1883, p. 164). En 1692 describía al Consejo la acción de los jesuitas:

> […] que no se contentan solamente con reducir a los gentiles y agregarlos a pueblos, sino que procuran también con toda solicitud enseñarlos a vivir vida social, política y económica, como también su educación en las buenas costumbres y su mayor aumento (p. 293).

Por su parte, el cofundador de la Real Academia, padre José Cassani, sintetizaría el proceso en «[…] atraerlos a vida racional, para pasar de aquí a reducirlos a Catholicos» (1967, p. 58).

El primer paso de la reducción consistía en convencer a los integrantes de las diversas naciones de las ventajas de la nueva vida. Los criterios para llevar a cabo un contacto con tribus que eran susceptibles de convertirse en *indígenas reducidos* fueron múltiples. En unos casos se acudía a los integrantes de la misma familia lingüística para iniciar las conversaciones y facilitar el encuentro; en otros, se buscaban los enclaves comerciales fomentados por los autóctonos a lo largo de las principales arterias fluviales. Pero con el tiempo se recurrió a la figura de los «misioneros volantes», hombres de salud férrea, dotados de gran conocimiento de las lenguas y del país, y experimentados conocedores de la psicología indígena, quienes debían recorrer sistemáticamente toda la geografía lejana misional a fin de entablar los primeros contactos con los gentiles y reclutar posteriormente neófitos para las reducciones (Gilij, 1995, pp. 90-97)[30].

El encuentro se regía por las formalidades del *mirray* que no es otra cosa que «el descubrimiento del otro» tal como lo practicaban las etnias llaneras y orinoquenses, y que consistía en un largo acto protocolar cuyo hecho central recogía el discurso de bienvenida del cacique al que respondía del mismo modo el huésped[31].

---

[30] La jornada de camino estaba calculada en treinta millas.

[31] Un ejemplo puede verse en Gumilla (1993, p. 242).

Este discurso coloquial se ubica en la mitad geográfica de lo que los tratadistas señalan como los planos de la incomunicación entre el español y el indígena. Todavía más, se erige en una metodología del diálogo y del entendimiento practicado más allá de las diferencias del nivel lingüístico y del ámbito cultural que poseían las diferentes naciones que compartían los espacios de la Orinoquia. Era el modo tradicional de interpretar los signos de alteridad entre conglomerados humanos distintos y distantes.

Los misioneros se sirvieron de este obligado ritual para todos y cada uno de los contactos llevados a cabo en su entorno indígena. La pedagogía del encuentro conllevaba un gran sacrificio pues, a la larga y reiterativa retórica de los incidentes del viaje y de los objetivos de su presencia, seguían las innumerables preguntas de los visitados a los ayudantes del jesuita mientras el misionero se hacía conducir a los enfermos, se preocupaba por los niños y regalaba a todos abalorios y otros objetos (Mercado, 1957, pp. 289-290).

Las opciones de la decisión final eran muy variadas: o fijaban una fecha para trasladarse ya sea a fundar una reducción, o a un lugar próximo a una de las poblaciones misionales ya existentes[32]; o se llegaba a buenas palabras y había que repetir cada año la visita hasta lograr el objetivo (la reducción del pueblo betoy le llevó al padre Gumilla ocho años) (Rivero, 1883, pp. 359-388). Otra opción era que el misionero decidiera quedarse, incluso años, hasta convencerlos de las ventajas de la vida reducida (ocho años gastó el padre Cavarte con los achaguas del sur del Airico y tuvo que capitular) (p. 339); o convertirse en un beduino más como acompañante de los guahivos y chiricoas sin arraigarse nunca en algún lugar, como el padre alemán Rauber (Gilij, 1995, p. 66)[33]; o una simbiosis de todas estas posibilidades.

¿Y cómo se realizó la segunda fase de este proceso? Mediante lo que David Block denomina la «cultura reduccional». Este concepto abarca el proceso que vivirían las reducciones en sus usos y costumbres hasta llegar a desarrollar formas de vida cada vez mejores. Algunas de ellas, y no las más importantes, fueron: el cruce y selección de modos de subsistencia europeos e indígenas, así como en su resultante híbrido que adoptó formas más eficientes para llevar a cabo las tareas tradicionales. De esta suerte las reducciones se convirtieron en centros urbanos en miniatura, poblados por indígenas que producían bienes para su propia subsistencia y para los mercados españoles (Block, 1997, p. 32), a la vez que cultivaban fórmulas de bienestar social.

[32] Los achaguas del río Aritagua se reducen en San José de Aritagua y después pasan a San Salvador del Puerto (Mercado, 1957, pp. 289-290).

[33] «Haría falta que uno tuviese la paciencia de ir de matorral en matorral, de río en río, de prado en prado con ellos. Así lo hizo antaño el célebre P. Rauber».

Pero ¿cuáles eran los medios idóneos para lograr tales objetivos? En primer lugar hay que destacar que la lengua se había transformado no solo en el instrumento de cohesión, sino que además generaba un nuevo espacio de comunicación. En segundo término apelarían a dos metas, casi utópicas: a la educación y al progresivo cambio de mentalidad a través del uso religioso del tiempo detalladamente ritualizado.

Los misioneros ingresaron al mundo cultural indígena porque lograron conocer sus universos míticos. La convivencia y el diálogo les hicieron partícipes del hábitat en el que estaban inmersos y, por ende, pudieron convertirse en parte de su historia, de su geografía, de su literatura y de sus modos de ser y existir, porque, en definitiva, el lenguaje interpreta la diversidad humana e ilumina su identidad exclusiva. A la diversidad de idiomas siempre corresponde multiplicidad de corazones, escribirá Gilij (1995, p. 147)[34], y por ello rechazaría todo parecido a la mentalidad reaccionaria de los que en este ámbito hablan de estructuras profundas y estructuras superficiales (Olza, 1992, p. 439)[35].

En el horizonte lingüístico de los municipios-reducciones pronto amaneció un sueño utópico de los misioneros del corazón de América y del que dejó constancia el autor del *Ensayo de Historia Americana*, confirmado por las afirmaciones de Humboldt (1941, II, p. 178): las lenguas generales. Para las áreas orinoquenses no hubieran sido el caribe y el tamanaco, propuestos por el viajero alemán (p. 181), sino el caribe y el maipure ya que este último —anotará Gilij— lo entienden todos en el gran río «y se podría hacer común si se quisiera»; por tanto, de persistir el «obstáculo de tantas lenguas [...] esta sería bastante a propósito para hacer de ella una lengua general» (Gilij, 1995, pp. 170-171)[36].

En este sentido hay que reflexionar sobre los desvelos del misionero para fabricar un futuro mejor, pues, como afirmaba el jesuita de La Encaramada, supone una enorme fatiga el aprender una lengua y cuando después de mucho esfuerzo se llega a dominarla, con ella no se puede servir sino a muy pocos hablantes. De querer llegar a otros es preciso volver a recorrer el mismo camino. Al hablar de los indios voqueares dirá: «No eran en mi tiempo más de sesenta almas [...] Perece con ellos su lengua, y el misionero se queda menos apenado que mudo» (Gilij, 1780, p. 170).

[34] «Me parece a mi el corazón del hombre no diferente de la lengua que le tocó en suerte al nacer» (Gilij, 1995, II, p. 147).

[35] Para explicitar esta teoría, véase Sontag, 1968; y sobre todo el capítulo I: «Gegen Interpretation» (pp. 9-18).

[36] «Hacen amistad con todos y apenas se encuentra en Orinoco una nación en que no haya algún maipure. Su lengua, como facilísima de aprender, se ha convertido entre los orinoquenses en lengua de moda y quien poco, quien mucho, quien medianamente, quien bien, la hablan casi todos [...]» (Gilij, 1995, p. 56).

En segundo término, la socialización y la convivencia significaban la primera fase de la urbanización y por ende de la civilización. Había que dotar a los espacios simbólicos y vitales de la misión de un sistema de valores y de actitudes que garantizaran la nueva realidad.

Por otro lado, la función psíquica exige sustancia y promesas para poder desarrollarse; es decir, arquetipos de identificación. Por ello, el indígena necesitaba encontrar en el mundo exterior una herencia cultural que le hiciera habitante de una historia y partícipe de una sociedad para, de esta forma, sentirse actor en una red de relaciones a partir de las cuales pudiera elaborar comportamientos en respuesta a problemas existenciales.

En la reestructuración del municipio-reducción no solo se recuperan algunas estructuras autónomas fundamentales de la etnia sino que la aculturación se rige por una intencionalidad que pretende sumar de forma progresiva elementos que generen un nuevo ciclo de mejor vida, donde la acción solidaria se encamine al sustentamiento y mejoramiento de las funciones comunitarias definidas por el bien común y los espacios de futuro[37].

Por ejemplo, la estructura social y administrativa de la reducción solía respetar las jerarquías políticas existentes en las naciones antes de reducirse. Los caciques gozaban de dignidad perpetua y hereditaria excepto en caso de rebelión contra el soberano (Gilij, 1995, p. 331)[38]. En la misión usaban bastón de mando con pomo de plata y en la iglesia ocupaban un sitial de honor (p. 173). Sin embargo, los alcaldes, fiscales, capitanes y alguaciles, todos indígenas, eran elegidos anualmente (p. 331)[39].

La nueva concepción del espacio obligaba al asentamiento y al fomento del trabajo como ley de la ciudad pero se suavizaba con la flexibilidad de la legislación misional y el equilibrio de la autoridad del misionero y de las responsabilidades del cacique.

En sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*, Hegel afrontaría en repetidas ocasiones el tema americano para establecer su tesis de que «América se ha mostrado siempre física y espiritualmente impotente» (1986, p. 108; Pérez Esteves, 1994, pp. 119-137). Solo los jesuitas —según él— tratarían de romper esa especie de noria circular de la impotencia basada en el binomio *falta de necesidades-ausencia*

[37] Para comprender este proceso, nos remitimos al apéndice: «Carta de navegar en el peligroso mar de los indios gentiles» (Gumilla, 1993, pp. 505-519).

[38] Sobre los caciques orinoquenses: Gilij, 1995, II, pp. 169-173.

[39] El 2 de julio de 1737 escribía el P. José María Cervellini al P. Francisco Pepe desde la Misión de los Llanos: «Respecto al gobierno civil de estas tribus: el *cacique*, al igual que un pequeño príncipe, las preside con la suprema autoridad y se sirve para la más cómoda administración de su pueblo de un *teniente*; a este, como hay muchas parcialidades en estas tribus, el cacique agrega la misma cantidad de *capitanes* y estos a su vez tienen sus lugartenientes llamados *alcaldes*. Los últimos cumplen con las órdenes dadas a ellos a través de otros oficiales menores llamados alguaciles, y a quienes pertenece preocuparse por que todo el pueblo asista diariamente [...]» (Stöcklein, 1726, Carta 568).

de actividad y para ello crearon nuevas necesidades y con ellas el deseo y la voluntad de obtenerlas pues ese es el móvil principal de las acciones de los hombres[40].

De esta forma la reducción producía un nuevo modo de ser en la búsqueda de cambios profundos y por ello se orientaba a crear cultura en todos los órdenes: político, económico y religioso.

Un axioma, adoptado y vivido por las reducciones jesuíticas, fue: «El trabajo es el primer deber del hombre en la naturaleza; la justicia, su primer deber en la sociedad» (Feret, 1953, p. 79). Si la fundación de un poblado estaba zurcida de vicisitudes, no menos onerosa era su consolidación. El autor de *El Orinoco ilustrado* anotará que:

> […] no es lo mismo agregar los gentiles a un pueblo que ser luego cristianos; se gasta mucho tiempo en domesticarlos, desbastarlos, quitarles de la cabeza la malicia y el sobresalto en que están embebidos; y entre tanto se coge el fruto que prudentemente se puede, que no es poco […] (Gumilla, 1963, p. 123).

La tradición misional en los Llanos de Casanare había experimentado con éxito algunos principios fundamentales. La intensificación y mejoramiento de la agricultura «conduce al buen estado de las poblaciones» (Gilij, 1995, p. 67). Además, el criterio del autoabastecimiento fomentó la necesidad de la preindustria con su consiguiente acompañamiento de las artes manuales.

Al respecto, el padre José Gumilla insiste en los elementos esenciales que se requerían para fundar una reducción: buscar un herrero, montar una fragua, proporcionar tejedores de los pueblos ya establecidos y entablar una escuela (Gumilla, 1963, p. 515). Con todo, el padre Felipe Salvador Gilij explicita como exigencias imprescindibles de una misión: la escuela en donde aprendían a leer, a escribir y sobre todo la música; las artes (carpintería, herrería, tejerías); los animales (insiste en la necesidad de los domésticos) y la agricultura (1995, pp. 63-67).

A la luz de este contexto se deben estudiar las haciendas (Samudio, 1992, pp. 717-781) que tanto interés han despertado en la investigación moderna americana. Estos núcleos productivos se orientaban a la creación de misiones-haciendas y a promover el soporte de la compleja actividad que surgió en ellas. Así, el sistema hacendístico se levantó como un paradigma de racionabilidad económica debidamente cuidada y controlada que, además de servir de escuela para los propios indígenas, permitió que la reducción cumpliera con sus aspiraciones

[40] «Als die Jesuiten und katholische Geistlichkeit die Indianer in europäische Kultur und Sitten gewöhnen wollten (bekanntlich haben sie einen Staat in Paraguay, Klöster in Mexico und Kalifornien gegründet), begaben sie sich unter sie und schrieben ihnen, wie Unmündigen die geschäfte des Tages vor, die sie sich auch, wie träge sich auch sonst waren, von der Autorität der Väter gefallen liessen. Diese Vorschriften (mitternachts musste eine Glocke sie sogar an ihre ehelichen Pflichten erinnern) haben ganz richtig zunächst zur Erweckung von Bedürfnissen geführt, den Triebfendern der Tätigkeit des Menschen überhaupt» (Hegel, 1986, p. 108).

de índole espiritual, social, laboral y cultural en ámbitos tan lejanos como los de la Orinoquia (1992, pp. 776-777).

Por ello, siempre llamó la atención la liberalidad con que los jesuitas actuaron frente a la población adulta a la que permitían ausentarse de los poblados durante cinco días a la semana para atender sus sembradíos (Alvarado, 1966, pp. 251-255).

El alejamiento de algunas naciones de su entorno selvático o sabanero era compensado por la introducción de tecnologías que observaban la rotación de cultivos, la cría de animales domésticos, el uso de arados de rastreo y de surco de suelos, frutales y, en definitiva, por la adopción de una alimentación proteínica con el pescado y la carne aunque la fertilidad de los conucos les obligara a hacer sus rozas lejos del mismo Orinoco (Barandiarán, 1992, p. 318).

Otra vertiente de desarrollo la definió la educación. Fueron los niños los que polarizaban todas las esperanzas de una educación fundamentada en la psicología del indígena y en las necesidades del país. Su pasión por la música, su propensión por la novedad y su inclinación a imitar usos extraños hicieron que se introdujeran sin dificultad y desde el primer momento tanto la escuela de primeras letras como la escuela de música (Gilij, 1995, pp. 63-64; Lemmon, 1979, pp. 149-160).

El descubrimiento de un pueblo músico le lleva a concluir al autor del *Ensayo de Historia Americana* que se puede convertir en música una nación (Gilij, 1995, p. 64). El canto y la orquesta, e incluso la fabricación de algunos instrumentos musicales, transformaron las reducciones y fueron abriendo su espíritu a opciones más altas de cultura (Gumilla, 1963, p. 515).

Mientras tanto los niños y los jóvenes eran moldeados, sin interferencias, en los valores —viejos y nuevos— de la misión. Luego de cada jornada, después del acto religioso, se iniciaban las tareas del día pregonadas en el umbral de la puerta de la iglesia. Los varones debían acudir primero a la escuela y después a arreglar las dependencias públicas de la reducción; las mujeres, según sus edades, se consagraban al aseo del pueblo y al cuidado de sus casas (Alvarado, 1966, p. 257).

Otro elemento integrador fue la religión, pues, introdujo el nuevo espacio del templo y en él la representación de la palabra divina a través de la plástica, de las oraciones en la iglesia, de las grandes ceremonias, de los cantos y de un gran aparato musical. Lacouture sintetiza este sentido de fiesta al verificar que «se entrelaza la religiosidad teatral de la Compañía y el barroquismo salvaje de los neófitos, con un resabio de militarismo español y de paganismo de la selva» (1993, p. 560).

Tan solo llevaba trece años de existencia Carichana —capital de las Misiones del Orinoco— cuando el maestre de Plata, don Pascual Martínez Marco, se vio obligado a vivir el Jueves Santo de 1749 en la mencionada población. En su «diario» anotaría estas lacónicas líneas: «Vimos el monumento que se hace muy precioso y celebran todas las funciones de iglesia como en cualquiera catedral por tener una capilla y cuerpo de música muy crecido y diestro» (Duviols, 1976, p. 27).

Esta obsesión por el rito invadió toda la vida cotidiana y se observa desde los mismos inicios de cualquier poblado jesuítico (Pla, 1973).

En consecuencia, el método jesuítico en las nucleizaciones indígenas tuvo su impronta original, pues preestablecía un doble fundamento: por una parte, fomentaba la creación de un clima de confianza basada en el diálogo en la lengua de la nación que se intentaba cultivar; y por otro lado, asentaba las bases de la convivencia en la captación de la voluntad favorable de los caciques y de las comunidades involucradas. Tras ello se establecían las razones que giraban, como en toda promoción social, en torno a la seguridad étnica, la alimentación planificada y la educación de los hijos; «en una palabra, sobre el ser y el deseo de todo hombre y de toda sociedad para progresar y no autoeliminarse en un gesto de franco suicidio, por el rechazo a todo lo ajeno y extraño a la etnia» (Barandiarán, 1992, pp. 318-319).

Por su parte, la tolerancia y la comprensión exigieron al misionero armarse de paciencia y resistencia, pues esta era la única clave para diseñar el paso de una civilización sacral a una profana. Conciliar el dualismo entre su cultura y la de los indígenas, en las que lo sagrado y lo profano se identificaban en una sola concepción y vivencia, requería observación, meditación, tacto y aceptación de un ritmo temporal que no se adecuaba a las categorías occidentales.

Así, pues, no es de extrañar que para el bien común de la reducción se fomente la propiedad comunal como empresa comunitaria para atender las necesidades no previstas en la población. De este modo se beneficiaban las viudas, se sustentaban los niños de la escuela, los huérfanos y los enfermos (Gumilla, 1963, p. 514; Alvarado, 1966, p. 252).

Una vez consolidada la reducción, los misioneros se desprendían de la propiedad de los hatos en favor de la economía del pueblo, vale decir, en función de las comunidades indígenas.

En la nueva mentalidad social, esa esperanza se erigía como la memoria del futuro y en consecuencia se trazaba el mejor camino para garantizar la subsistencia de la república cristiana y comunitaria. Este fenómeno, histórico y legal, desconcertó a los funcionarios regios encargados de implantar en las misiones la «Pragmática Sanción» del rey Carlos III e ir «desposeyendo» a los jesuitas de todas sus reducciones. Tan importante documento, registrado en Santafé de Bogotá el 30 de abril de 1743, aclara la genuina posición de la Compañía de Jesús en torno a su gestión en las misiones llaneras, y solo la conocemos porque don Andrés de Oleaga se vio precisado a insertarlo en los autos de la expulsión en 1767[41].

[41] ANB. *Conventos*, 29. *Testimonio de autos /sobre/ la expulcion de quatro religiosos de la Compañia / en/ el Partido de Meta. /D/ Andres de Oleaga*, fol., 817-819v. Lo reproducimos en Rey Fajardo, 1990, pp. 67-68.

En el municipio-misión se repite la concepción de la ciudad ordenada. Su plaza central con la iglesia y la escuela rige la vida espiritual, cultural y social[42]. Al recinto de la iglesia procuraron darle su carácter sagrado —majestuoso y respetuoso— a la vez que lo acercaban a la conciencia e imaginación del indígena con abundante imaginería. Como monumento público, observará el misionero Gilij:

> Más atraídos son por la belleza de sus iglesias y si se pudieran hacer de mayor duración, en no mucho tiempo se volverían hermosísimas. Pero es muy rara la construcción que sobrepasa el decenio [...]. En diez y ocho años y medio que yo estuve en el Orinoco tuve tres Iglesias [...]. Y si atendemos a la calidad de los lugares, era no solo grande, sino hermosa. No creo que merezca la pena hacer demasiado minuciosamente la descripción. Baste solo saber que siendo los indios de un genio en el que externa magnificencia de las cosas les hiere increíblemente en la fantasía, yo puse todo el cuidado en embellecerla, incluso con alguna reducción del propio sustento necesario (1995, p. 62).

Quien desee una visión global de todas las fundaciones misionales realizadas por los jesuitas coloniales en la Orinoquia debe remitirse a nuestra investigación «Topohistoria misional jesuítica llanera y orinoquense» (Rey Fajardo, 1996).

Esta es, a grandes rasgos, la síntesis de la acción jesuítica en las Misiones del Orinoco. Por una parte se sentían parte integral del corazón de América y por ello establecieron la red fluvial comunicacional que pretendía integrar las acciones parciales en un todo. Por otro lado, el ordenamiento de la reducción-municipio pretendió copiar la inspiración indiana pero lo difícil fue aculturar a naciones tan diversas para que aceptaran un nuevo orden espacial con miras a conseguir mejores estándares de vida. En realidad es un testimonio para la historia, pues con la expulsión de la Compañía de Jesús, en 1767, de España y sus dominios muchos de sus hombres y territorios fueron reconquistados por la naturaleza.

Abreviaturas usadas

AGI	Archivo General de Indias. Sevilla.
ANB	Archivo Nacional de Colombia. Bogotá
APT	Archivo de la Provincia de Toledo. Alcalá de Henares.
ARSI	Archivum Romanum Societatis Jesu. Roma.
N.R. et Q	Provincia Novi Regni et Quiti.

[42] El único croquis que existe sobre una misión jesuítica orinoquense es atribuible al alférez de navío Ignacio Milhau de la Expedición de Límites (Barandiarán, 1992, pp. 259-260).

Bibliografía

Acosta Saignes, Miguel (1954). *Estudios de etnología antigua de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Alvarado, Eugenio de (1966). Informe reservado sobre el manejo y conducta que tuvieron los Padres Jesuitas con la expedición de la Línea Divisoria entre España y Portugal en la Península Austral y orillas del Orinoco (1756). En José del Rey Fajardo, *Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en* Venezuela (pp. 251-255). Caracas, Academia Nacional de la Historia.

Andrés-Gallego, José (2005). *La esclavitud en la América española*. Madrid: Encuentro.

Ariza, Alberto E. (1971). *Los dominicos en Venezuela*. Bogotá: Convento de Santo Domingo.

Barandiarán, Daniel de (1992). El Orinoco amazónico de las misiones jesuíticas. En José del Rey Fajardo (ed.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquia* (pp. 237-241). San Cristóbal: Universidad Católica de Táchira.

Barandiarán, Daniel de (2000). La crónica del Hermano Vega 1730-1750. En Agustín de Vega, *Noticia del principio y progresos del establecimiento de las Missiones de gentiles en la río Orinoco por la Compañía de Jesús* (estudio introductorio de José del Rey Fajardo, S.J., y Daniel de Barandiarán). Caracas: Academia Nacional de Historia.

Beck, Gaspar (s/f). Misión del Río Orinoco en el Nuevo reino. En José del Rey Fajardo, *Documentos jesuíticos relativos a la mus Probationis Sancti Andreae ab anno 1556 inchoatis.*

Block, David (1997). *La cultura reduccional de los Llanos de Mojos* (tradición autóctona, empresa jesuítica & política civil, 1680-1880). Sucre: Historia Boliviana.

Boomert, A. (1984). The Arrawak Indians of Trinidad and Coastal Guiana 1500-1650. *The Journal of Caribbean History 19/2*, 123-188.

Campo del Pozo, Fernando (1968). *Historia documentada de los agustinos en Venezuela durante la época colonial.* Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Campo del Pozo, Fernando (1979). *Los agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Carrocera, Buenaventura de (1968). *Misión de los capuchinos en Cumaná*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Carrocera, Buenaventura de (1972). *Misión de los Capuchinos en los Llanos de Caracas*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Carrocera, Buenaventura de (1979). *Misión de los Capuchinos en Guayana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Carrocera, Buenaventura de (1981). *Lingüística indígena venezolana y los misioneros capuchinos*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Cassani, Joseph (1967). *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Civrieux, Marc de (1976). Los caribes y la conquista de la Guyana española (etnohistoria Kari'ña). *Montalbán 5*, 875-1021.

Córdoba-Bello, Eleazar (1964). *Compañías holandesas de navegación*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Denevan, William (1976). The aboriginal population of Amazonia. En *The Native population of America in 1492* (pp. 205-232). Winconsin: University of Winconsin.

Duviols, Jean-Paul (1976). Pascual Martínez Marco. Viaje y derrotero de la ciudad de Cumaná a la de Santa Fe de Bogotá (1749). En *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien 26*, 19-33.

Echanove, Alfonso (1956). Origen y evolución de la idea jesuítica de *Reducciones* en las Misiones del Virreinato del Perú. *Missionalida Hispanica XII(34)* (1956), 497-540; *XIII(39)* (1955), 95-144.

Feret, H. M. (1953). *Sur la terre comme au ciel. Le vrai drame de Hochwälder.* París: Contestations.

Gilij, Felipe Salvador (1780). *Ensayo de historia americana*, III, 174-175.

Gilij, Felipe Salvador (1995). *Ensayo de historia americana.* Bogotá: Sucre.

Gómez Parente, Odilo (1979). *Labor franciscana en Venezuela: I. Promoción indígena*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Gómez Canedo, Lino (1967). *Las Misiones de Píritu*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Gumilla, José (1963). *El Orinoco ilustrado y defendido*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt/M: Werke 12.

Humboldt, Alejandro de (1941). *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*. Caracas: Escuela Técnica Industrial.

Lacouture, Jean (1993). *Jesuitas. I. Los Conquistadores*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von (s/f). Bref essai sur l'origine des peoples déduite principalement des indications fournies par les langues. En *L'harmonie des langues* (bilingüe alemán-francés, presentado, traducido y comentado por Marc Crépon) (pp. 171-172). París: Éditions du Seuil.

Lemmon, Alfred E. (1979). Jesuits and Music in the Provincia del Nuevo Reino de Granada. En *Archivum Historicum Societatis Jesu XLVIII*, 149-160.

Mercado, Pedro de (1957). *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús.* Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

Ojer, Pablo (1966). *La formación del Oriente venezolano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Ojer, Pablo (1992). Las Misiones carismáticas y las institucionales en Venezuela. En José del Rey Fajardo (ed.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia* (pp. 229-333). San Cristóbal: Universidad Católica de Táchira.

Olsa, Jesús (1992). El Padre Felipe Salvador Gilij en la historia de la lingüística venezolana. En José del Rey Fajardo (ed.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia.* San Cristóbal: Universidad Católica de Táchira.

Otte, Enrique (1977). *Las perlas del Caribe: Nueva Cádiz de Cubagua*. Caracas: Fundación Boulton.

Pacheco, Juan M. (1986). *Historia Eclesiástica*. *3. La Iglesia bajo el regalismo de los Borbones*. Bogotá: Historia Extensa de Colombia.

Parra Pardi, María Elena (1997). *Diccionario de Historia de Venezuela*. Caracas: Fundación Polar.

Pelleprat, Pierre (1965). *Relato de la Misiones de los padres de la Compañía de Jesús en las Islas y en tierra firme de América Meridional.* Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Peña Vargas, Ana Cecilia (1995). *Misiones Capuchinas en Perijá. Documentos para su Historia 1682-1819*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Pereña, Luciano (1992). *Genocidio en América*. Madrid: Mapfre.

Perera, Miguel Ángel (2000). *Oro y hambre. Guayana siglo XVI. Antropología histórica y ecología cultural de un malentendido 1498-1597.* Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Perera, Miguel Ángel (2003). *La provincia fantasma. Guayana siglo XVII. Ecología cultural y antropología histórica de una rapiña, 1598-1704.* Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Pérez Esteves, Antonio (1994). Hegel y América. *Analogía Filosófica 8(2)*, 119-137.

Pérez, Omar Alberto (1997). Carreño, José Francisco. *Diccionario de Historia de Venezuela* (p. 699). Caracas: Fundación Polar.

Pla, Josefina (1973). Los Talleres Misioneros (1609-1767). *Revista de Historia Argentina 75-78*, 9-53.

Ramos Pérez, Demetrio (1988). *Estudios de historia venezolana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Real Academia Española (RAE) (2002). *Diccionario de Autoridades* (3 tomos). España: Gredos.

Rey Fajardo, José del (1966). *Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Rey Fajardo, José del (1990). *La expulsión de los jesuitas de Venezuela (1767-1768)*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.

Rey Fajardo, José del (1992). Informe sobre la misión del Orinoco, 1744. En *Documentos Jesuíticos,* II, pp. 320-321.

Rey Fajardo, José del (1994). Antoine Boislevert (1618-1669) fundador [de las Misiones] de los Llanos de Casanare. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia LXXVII(308),* 81-104.

Rey Fajardo, José del (1996). Topohistoria misional jesuítica llanera y orinoquense. En José del Rey Fajardo & Edda Samudio (1996), *Hombre, tierra y sociedad*. San Cristóbal-Bogotá: Universidad Católica del Táchira y Pontificia Universidad Javeriana.

Rey Fajardo, José del (1999). Misiones dominicanas de Cassanare (1767-1780). En Conferencia Episcopal Venezolana, *Dominicos de Venezuela. 500 años de evangelización* (actas del Congreso Internacional de Historia) (pp. 463-477). Mérida-Caracas: Conferencia Episcopal Venezolana.

Rey Fajardo, José del (2006). *Biblioteca de Escritores jesuitas neogranadinos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Rey Fajardo, José del (2007). *Los jesuitas en Venezuela*, tomo V: *Las misiones germen de la nacionalidad*. Caracas-Bogotá: Universidad Católica Andrés Bello-Pontificia Universidad Javeriana.

Rey Fajardo, José del & Germán Marquínez Argote (2002). *Denis Mesland amigo de Descartes y maestro javeriano (1615-1672)*. Bogotá: CEJA.

Rivero, Juan de (1883). *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá: Imp. de Silvestre y cia.

Rosenblat, A. (1945). *La población indígena de América desde 1492 hasta la actualidad*. España: Institución Cultural Española.

Samudio, Edda (1992). Las haciendas jesuíticas de las Misiones de los Llanos del Casanare, Meta y Orinoco. En José del Rey Fajardo (ed.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquia* (pp. 717-781). San Cristóbal: Universidad Católica de Táchira.

Sontag, Susan (1968). *Kunst und Antikunst*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Steward, J. H. (1949). The Native population of South America. En J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* (pp. 655-668). Washington: Smithsonian Institution.

Stöcklein, Joseph (ed.) (1726). *Der neue Welt-bott.* Augsburg-Graz-Wien: Carta 568.

Terrero Monagas, J. C. (1933). *Ana cariná rote: orígenes del militarismo heroico en Venezuela*. Caracas: Lit. y Tip. Vargas, Élite.

Thomas, Hugh (1998). *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. Barcelona: Planeta.

Useche L., Mariano (1988). Colonización española e indígenas en el Alto Orinoco, Casiquiare y Río Negro. *Boletín cultural y bibliográfico 16*, 225-242.

Vega, Agustín de (2000). *Noticia del principio y progresos del establecimiento de las Missiones de gentiles en el* río Orinoco por la Compañía de Jesús (estudio introductorio de José del Rey Fajardo y Daniel de Barandiarán). Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Wright, Robin M. (1981). *History und Religion of the Baniwa People of the Upper Rio Negro Valley*. Ann Arbor: Stanford University.

Zapatero, Juan Manuel (1964). *Las guerras del Caribe en el Siglo XVIII*. Barcelona: Instituto de Cultura Puertorriqueño.

LA CAUTA ACTUACIÓN DE LOS JESUITAS CON LA BULA DE CRUZADA EN AMÉRICA

José Antonio Benito Rodríguez
Universidad Católica Sedes Sapientiae, Perú

La «tierra encantada» del Nuevo Mundo ofreció a sus constructores múltiples posibilidades que hoy se nos antojan como pintorescas pero que en el pasado lograban paralizar la vida cotidiana por la fuerza institucional que representaba. Tal era el caso de la bula de cruzada de la que —como con cierta ironía llegó a escribir un autor— no se libraban ni los difuntos. La bula de cruzada era primordialmente un documento pontificio por el que se concedían favores (privilegios, gracias) espirituales destinados a quienes —previas disposiciones espirituales— se comprometían a participar en la lucha contra los infieles, tanto de forma directa (en la guerra) como indirecta (a través de la limosna). Con el transcurrir del tiempo, su doble finalidad espiritual y hacendística se convertirá en una mera renta estatal, aunque conservara su secular motivación religiosa o su envoltorio espiritual.

Para comprender en profundidad la bula, hay que arrancar desde su origen, desde las primeras concesiones pontificias para España, su papel en la Reconquista, y seguir de cerca su evolución histórica, desde la depuración conciliar de Trento, hasta llegar con su evolución posterior hasta el siglo XIX, enriquecida ya con siete tesoros: 1) indulgencias; 2) oficios litúrgicos y sepultura eclesiástica; 3) confesión y conmutación de votos; 4) dispensas de irregularidad e impedimentos matrimoniales; 5) composición de bienes mal adquiridos; 6) abstinencia y ayuno; y 7) oratorios privados.

El Consejo de Cruzada, como institución suprema en España, y el Tribunal de Cruzada, como subdelegación del Consejo en Indias, constituyeron la columna vertebral de toda la organización relativa a la bula de cruzada en América. La titánica campaña de tres siglos de predicación tras predicación se debió a los latidos permanentes de sendos organismos. A través de un inmenso océano de leyes, sermones, instrucciones o cartas, nos acercamos a un mundo dinámico

de lo más variopinto[1]. Nos encontramos en él desde tesoreros embargados a piadosos predicadores que hacen apología a la bula, o bien desde ingenuos y fervientes fieles que toman la bula, a socarrones cronistas que se admiran de las «industrias» de tesoreros para llenar el arca de la hacienda. Si tenemos en cuenta dos de sus notas, la exclusividad, por la que su aplicación suspendía automáticamente todo tipo de jubileos y gracias pontificias, junto a la universalidad, ya que abarcaba a todos los súbditos de la monarquía mayores de doce años y residentes en cualquier parte del territorio peninsular o ultramarino (además de los difuntos), podemos concluir con la agudeza, no exenta de su peculiar ironía, del historiador jesuita padre Mariana, al analizar la imbricación de la bula con la campaña granadina:

> Sixto [IV…] concedió así mismo la cruzada a todos los que, a su costa, fuesen a la guerra [o], por lo menos ayudasen con ciertos maravedís para los gastos, lo cual se tornó a conceder el tercer año adelante, y desde principio, ya todos los años, se recoge por este medio gran dinero para los gastos reales, camino que inventaron en aquella sazón personas de ingenio (1950).

Por su doble jurisdicción, eclesiástica (es concesión papal) y real (la limosna va destinada a sufragar los gastos de las guerras de la Corona contra los infieles), el Consejo y Tribunal de Cruzada deben mantener un equilibrio inestable entre el poder político, representado en los virreyes, y el religioso, encarnado en los obispos y los superiores de órdenes religiosas. Si por su actividad hacendística de recaudar la limosna estaban en relación directa con el Tribunal de Cuentas, por los fueros recibidos como privilegios de Cruzada se enfrentaron con frecuencia a las audiencias y los ministros de Justicias. Para hacer llegar las bulas a los lugares

---

[1] Anoto los trabajos publicados sobre el asunto que nos ocupa:

1993, La imprenta del Monasterio de Prado y la bula de cruzada de Indias. En Eufemio Lorenzo Sanz, *Los castellanos y leoneses en la empresa de las Indias Junta de Castilla y León* (Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 109-132).

1994, La bula de cruzada: de la reconquista a su implantación en Indias. En *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo* (Granada, Diputación Provincial de Nueva Granada, I, pp. 533-546).

1996, La modélica gestión de Gonzalo de la Maza, primer contador de Cruzada en Perú. En *Missionalia Hispánica-Hispania Sacra* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 48, 97, pp. 199-230).

1996, Andrés de Zabala, un vasco en la Contaduría de Cruzada en Lima. En Ronald Escobedo Mansilla, Ana de Zaballa Beascoechea & Óscar Álvarez, Álava y América (Vitoria, Universidad del País Vasco, pp. 307-322).

1996, Historia de la Bula de la Cruzada en Indias. En *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Chile, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, XVIII, pp. 71-102).

1998, La bula de cruzada y los naturales de Indias. En *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria* (Lima, Fondo Editorial de la PUCP, vol. 3, pp. 29-55).

2000, Organización y funcionamiento de los tribunales de Cruzada en Indias. En *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Chile, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, vol. 22, pp. 69-90).

2002, *La Bula de Cruzada en Indias* (Madrid, Fundación Universitaria Española).

más recónditos acudían a los chasquis y a cuantas personas desempeñaban un papel representativo en la sociedad y viajase con frecuencia. En numerosas ocasiones, sobre todo en los primeros momentos en los que se van asentando los tribunales, deben valerse de los funcionarios civiles, como oficiales reales, y de los ministros eclesiásticos, obispos y miembros del cabildo catedralicio.

El padre Bernabé Cobo, al hablar de la «fundación de Lima», se refiere al tribunal de la Santa Cruzada «para las cosas tocantes a la expedición de la santa bula y privilegios de ella» como «de los más antiguos que se han fundado en esta república». Se remonta al 21 de junio de 1537 como fecha de recibimiento del primer tesorero en el bachiller Miguel Rodríguez de Cantalapiedra. Sin embargo, añade que «el tribunal presente, con la autoridad, poder y ministros que tiene, se instituyó el año 1604, a mediados de agosto». En un primer momento los subdelegados comisarios fueron los arzobispos y obispos y sus provisores y vicarios generales, y por muerte de ellos, las dignidades o canónigos más antiguos; la cobranza dependía de los virreyes y oficiales reales. En 1600, el Consejo General de Cruzada proveyó que la subdelegación general de la provincia del Perú, Tierra Firme y Chile, se administrase por persona en exclusiva a la que se adjunta un contador, encargado de la administración, expedición y negocios de la Santa Cruzada. «La jurisdicción de este tribunal consiste en haber subdelegado el comisario general, plenamente y sin limitación alguna toda la suya, como la tiene de SS al comisario de él» (Cobo, 1964). Señala por último los ministros que tiene: comisario con un salario de mil pesos ensayados, un asesor (oidor de la Real Audiencia, con 250 pesos), contador con 3000, fiscal con 250, secretario (sin más salario que sus derechos), alguacil (uno de corte, con cien pesos corrientes de a nueve reales), portero (cien pesos), y un solicitador fiscal (con otros cien). «Todos estos salarios están consignados en la expedición de la Cruzada. Tesorero lo es el que mejor postura hace».

Fundación y establecimiento en Indias

No se sabe con certeza la fecha exacta de la fundación del tribunal (León Borja, 2000)[2]. Hasta su creación, el Consejo de Cruzada nombraba desde España comisarios subdelegados, contadores y tesoreros que se ocupaban de desempeñar las funciones relativas a la bula en Indias. Desde 1530 a 1573 los subdelegados fueron casi siempre los prelados diocesanos. En 1573, a raíz de la primera concesión pontificia de la bula a Indias, se firmó el primer asiento con los tesoreros generales Diego Díaz Becerril, Juan Alonso Medina y Francisco Martínez López (AGS, CCI, folio 573). La segunda concesión se desglosó en los dos virreinatos de Nueva España y Perú, concertando el asiento con Luis Núñez y Miguel Sánchez Parra, respectivamente. Fue en México donde se nombró el primer comisario en la persona de Sancho Sánchez de Miñón.

[2] Aduce como primera fecha una Real Cédula al Gobernador de las Indias en relación con los bienes de Fernando de Monroy, el 27 de noviembre de 1503.

El considerable volumen de actividades desplegadas en la publicación y predicación, así como los buenos frutos recogidos en la administración de la bula, aconsejó el nombramiento de otro comisario y contador para Perú en 1600. Ello dio a pie al Consejo de Cruzada al establecimiento de tribunales delegados en México y Lima en un primer momento, y posteriormente en todos los lugares que contaban con Real Audiencia. La ley primera del apartado dedicado a Cruzada de la Recopilación de Leyes de Indias así lo recoge:

> Por cuanto para la buena administración de la bula, que se predica y publica en las provincias de nuestras Indias ha parecido convenir, que en los lugares principales haya un tribunal formado, para que en él nuestros súbditos y vasallos tengan mejor, más cómodo y cercano recurso donde acudir en apelación con las causas que hubiere y se sentenciaren por los Jueces Subdelegados particulares de aquel distrito y jurisdicción (Libro 1, Título 20, Ley 1).

Las primeras noticias sobre el tribunal peruano nos las ofrece Manuel Mendiburu, quien dice —sin precisar la fecha, pero antes de 1581— que el tribunal de Perú fue fundado por el virrey don Francisco de Toledo (AGS, CCI, folio 572)[3], pero que «se organizó de nuevo en dicho año (1604[8]) [...] siendo comisario delegado el arcediano doctor Juan Velázquez» (Mendiburu, 1934). Parece ser que de esta obra tomó sus datos Domingo Angulo, cuando dice:

> Por esta época (año 1546) aún no se había regularizado en estos reinos la publicación de la bula, y los encargados de predicarla dependían directamente de la Comisaría General de España. Solo en 1604 se vino a organizar y establecer definitivamente en el Perú el Tribunal de Cruzada, siendo su primer Contador don Gonzalo de la Maza [...] Funcionaba en la Calle de Santo Toribio, casa de las bulas (1925).

De la crónica de fray Diego de Córdoba (1650, p. 12) se desprende también que la fundación primera sería la de Lima en 1603-1604:

> El (Tribunal) de la Santa Cruzada se fundó el año de 1603 para todas las cosas de la expedición de la bula y privilegios de ella. Está el Tribunal en casa del Comisario General, que de ordinario es una Dignidad o Canónigo de la Santa Iglesia Catedral de Lima, con mil pesos ensayados de Renta, consignados en la expedición de la bula. Tiene un asesor que es siempre es oidor de la Real Audiencia por cédula de Su Majestad y con 250 p de salario; un contador con 3000 p ensayados y todos estos salarios consignados en la expedición de la bula. Tiene otros muchos oficiales y ministros menores con sus salarios librados en gastos de Estrados.

[3] Por una carta del Tribunal de Lima, en 1654, se da como fundación del Tribunal de Cruzada de Lima, el año 1600, y que se han anotado las cuentas de doce predicaciones correspondientes a la fecha comprendida entre 1602 y 1626.

> El primer comisario de Cruzada que tuvo este Tribunal fue el Doctor Juan Velázquez, Arcediano de la Iglesia de Lima[4].

Por su parte, su hermano, fray Buenaventura de Salinas y Córdova, Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Perú, nos dirá al respecto:

> Tiene también nuestra Ciudad el Tribunal de la Santa Cruzada, en casa del Comisario General, que de ordinario es una Dignidad o Canónigo de esta Iglesia Catedral, con mil pesos ensayados de renta, consignados en la expedición de la bula.
> –Un asesor, que siempre es un oidor de esta Real Audiencia, por Cédula de Su Majestad, con 250 pesos de salario, consignados en la expedición de la bula.
> –Un contador, con 3000 mil ensayados en el mismo género de la expedición de la bula
> –Un fiscal, con 250 ensayados en el mismo género.
> –Un escribano, que nombra el Tribunal, no tiene salario sino sus derechos
> –Un alguacil de corte con 100 pesos de a 9 reales librados en el procedido de la Cruzada.
> –Un portero que nombra también este Tribunal con 100 pesos de a 9, librados en gastos de Estrados.
> –Un solicitador fiscal, con otros 100 pesos de a 9, librados en los dichos gastos.

Asimismo, los tesoreros de los arzobispados de este distrito son las personas que mejor postura hacen por pliegos secretos, y para esto se presentan en el mismo tribunal adonde se toman los asientos.

Por su parte, en las Audiencias Reales de la Plata, Panamá y Santiago de Chile está mandado que haya tribunales de Cruzada, siendo asesores los oidores más antiguos y que el contador de la Real Hacienda lo sea de este tribunal y el comisario una dignidad de la catedral y que no puedan tratar de la administración y expedición de la bula; porque esto solo pertenece al tribunal de esta ciudad de los Reyes.

Fray Buenaventura de Salinas y Córdova nos indica que este tribunal se fundó en 1603 para todas las cosas de la expedición de la bula y sus privilegios. Y agrega que el primer comisario de Cruzada fue el doctor don Juan Velásquez, arcediano de la Iglesia, quien accedió a dicho cargo por provisión de su Majestad don Bartolomé de Benavente y Benavides, canónigo de esta catedral.

Posteriormente, por una Real Cédula, dada en El Escorial el 16 de mayo de 1609 (AGS, CCI, folio 578), se ordenaba la formación de tribunales «de Comisario Subdelegado» en los partidos que contasen con Audiencia Real. Estos son: México, Nueva Galicia, Guatemala, Santo Domingo, Los Reyes, Santa Fe en el Nuevo Reino de Granada, Quito, Santiago de Chile, La Plata en la provincia de Charcas

---

[4] Coincide en ello F. López de Cervantes en su *Noticia general del Perú*. Discurso IV, 133-142: «El Tribunal de la Santa Cruzada que se fundó el año de 1603 para todas las cosas de la expedición de la Santa Bula y privilegios de ella» (Madrid, Atlas, 1986, pp. 41-42, BAE 293).

y Manila en Filipinas. En Santiago de Chile, recibieron los despachos para fundar el tribunal en 1611, al mismo tiempo que se ordenaba que no se sacase dinero de las Cajas de Comunidad para que los indios pobres e impedidos obtuviesen la bula como había sido prescrito por el virrey para todo el Perú y territorios dependientes (AGS, CCI, folio 573). A su vez, el tesorero de Cruzada de Santa Fe, Jerónimo de León, nos describe los primeros momentos del Tribunal de Cruzada en Santa Fe (AGS, CCI, folio 573). Comienza por indicarnos los cargos existentes en la fundación: subdelegado, asesor, contador y fiscal. La primera limosna registrada fue de 5489 pesos de dispensaciones. A continuación, nos ofrece detalles del adorno de la sala con dosel, silla de terciopelo (AGS, CCI, folio 573)[5] y campanilla de plata, comprados con las limosnas de las condenaciones del propio organismo. Señala, además, cómo se nombró notario a Alonso Rodríguez y contador a Juan de la Serna, y se solicitó el goce de las preeminencias propias de los ministros de Cruzada, así como de los mismos salarios que los miembros del tribunal de Lima. Los permanentes problemas con el territorio de Popayán se suscitaron también por este motivo, por estar parte de él sujeto en lo temporal a la Real Audiencia de Quito y parte a la del Reino de Nueva Granada, de tal manera que en la quinta predicación no quisieron recibir las bulas de Popayán, puesto que se habían de enviar desde Quito. Parece ser que en 1619, con las mismas facultades que el de Lima y México, quedó asentado el tribunal en Santa Fe como lo pone de manifiesto el tribunal de Lima en carta del año 1654 (AGS, CCI, folio 573).

Desde el primer momento, y en virtud de su misión social, los tribunales se convertían en cajas de resonancia de la vida cotidiana de las poblaciones, tal como puede comprobarse en un buen número de documentos. Uno de los más significativos, es la carta dirigida en 1591 por el presidente de la Audiencia del Nº Rº de Granada el Antonio González Aláez, al comisario general Francisco de Ávila. En ella se recogen asuntos fundamentales de la vida cotidiana: el papel de los corregidores de indios como defensores de los naturales de Indias, el aderezo de la Iglesia para poder celebrar «en ella los divinos oficios con la decencia que se requiere […] y con mucha suavidad se ha pedido el servicio gracioso (la bula) y compuéstose algunas encomiendas» (AGS, CCI, folio 586).

El protagonismo de los religiosos

Existía clara conciencia en las autoridades civiles y eclesiásticas y hasta en el mismo pueblo de que el resultado de la expedición de las bulas dependía en buena medida

---

[5] En otra carta de la misma fecha se nos detallan la colocación de los miembros del tribunal situado en las Casas Reales: «[…] en una sala bien aderezada. A la cabecera de un bufete, con dos sillas iguales, se ponen el comisario (a la mano derecha) y el asesor; en dos sillas laterales el fiscal y el Oficial Real que hace de Contador; y, por último, en un banquillo, el notario».

de la predisposición de los regulares, que en los pueblos de indios se encargaban generalmente de su predicación y venta, pues percibían las tasas estipuladas sin recurrir a coacciones y supliendo la falta de personal específico para cumplir dicho cometido (AGS, CCI, folio 577)[6]. Sin embargo, la colaboración de los frailes no se reducía a cumplir dichas tareas en los pueblos de indios, sino que participaban decisivamente también en el éxito de la Cruzada en las ciudades, desde cuyos conventos salía la bula en procesión, concurrían los religiosos a la misma, asistían a la publicación y cooperaban de forma decisiva designando a sus miembros más cualificados para la predicación del sermón.

Sabedora de su importancia, la Corona y el propio Consejo de Cruzada remitían periódicamente circulares a sus provinciales generales o a religiosos en particular reclamando su colaboración para la buena marcha de la publicación y predicación de la bula. Los casos que podríamos citar son innumerables, pero a manera de muestra sirvan como ejemplos de la Real Cédula dirigida el 14-5-1578 a los franciscanos de México pidiéndoles «se favorezca la predicación» (AGI, indiferente, 2865.1.), o las órdenes remitidas a los provinciales de los jesuitas, franciscanos, agustinos, dominicos y mercedarios de Lima; dominicos, franciscanos y agustinos de Quito; franciscanos de Charcas; mercedarios de Cusco y al comisario general de los franciscanos de Perú el 18 de diciembre de 1609 para que sus religiosos promovieran la Cruzada (AGI, indiferente, 2865.1). Es más, en 1633, el comisario general, en su costumbre de dirigirse a los organismos rectores de la sociedad americana para que persuadieran a las personas que de ellos dependiesen, ordenó a los religiosos participar en la procesión de la bula y fomentar su aceptación (AGS, CCI, folio 572).

Por ambos cometidos, tanto por su trabajo en la expedición de bulas como por el esmero puesto en persuadir a los indígenas a que las tomaran, los religiosos solían recibir gratificaciones especiales y obsequios en forma de devocionarios o de dinero que les eran entregados por los tesoreros. Así, en las cuentas del tesorero general de Nueva España, Francisco de la Torre, encontramos una partida destinada a tal fin que había entregado por adelantado para premiar a los religiosos que expedían las bulas a los indios y les inducían a recibirlas con buenos medios (AGS, CCI, folio 556).

Asimismo, todo proyecto, reforma o duda relativa a cualquier aspecto de la Cruzada era inequívocamente consultado con las órdenes religiosas, a quienes se requería su parecer y se les solicitaba su cooperación para resolver la situación. Este es el caso, por ejemplo, del proyecto de reforma en la expedición de la bula planteado por Juan Antonio de Baeza en 1600 (AGS, CCI, folio 573), o el reparo que se plantea en Nueva Granada durante los años de la Guerra de Sucesión sobre

6 «Recuerdo de las cosas que deben remediarse para la buena expedición de la Bula en Indias». Así reza una Real Cédula fechada en Madrid en 1575.

la posibilidad de utilizar bulas de difuntos, composición y lacticinios de predicaciones pasadas ante la duda razonable de que no pudieran llegar las nuevas y la necesidad de reunir recursos para hacer frente a los gastos derivados del conflicto bélico. Su opinión favorable fue secundada también por el cabildo catedralicio, máxime cuando resoluciones semejantes se habían adoptado con anterioridad en otras partes, como en Lima (AGS, CCI, folio 567)[7].

Sin embargo, la actitud de los religiosos respecto a la bula no fue nada uniforme entre las diferentes órdenes religiosas ni según los diversos momentos, por ello hubo situaciones que van desde la más dócil sumisión a la más violenta oposición, como veremos. Ejemplo de la primera es la orden franciscana que se responsabilizó de predicar y recaudar la limosna en la provincia de San Francisco de Nueva Galicia a lo largo de muchos años, así como de la primera predicación de Nueva España con el virrey Martín Enríquez. Todas las órdenes participan de esta actitud en los primeros años, por lo que la Corona les agradece su diligencia, tal como se refleja en el escrito del 15 de diciembre de 1597 al agustino fray Juan de Santa Catalina y al franciscano fray Pedro Despila, a quienes les agradece sus servicios y les anima a continuar en ello con la misma diligencia. Pero, como veremos en el epígrafe siguiente, esta predisposición favorable no se mantuvo por igual a lo largo de los años de perduración de la bula de cruzada.

En efecto, en ocasiones se dio una tácita resistencia por parte de los frailes a predicar y expedir la bula que se manifestó en forma de tibieza o desgano. Así, el Tesorero General de Cruzada del Perú, Juan Beltrán, se lamentaba ya en fecha tan temprana como 1585 de la escasa colaboración de los clérigos regulares en los siguientes términos:

> […] Y es cosa de lástima cuán tibiamente acuden a la expedición de la Santa Bula y lo poco que se les da, la tomen o dejen de tomar, siendo estos por la mayor parte a quien los indios más temen y respetan, parece convendrá que se haga allá diligencia con los superiores para que lo encomienden apretadamente a los de acá y aún si es factible se lo manden en virtud de santa obediencia, ordenándoles que no provean ni conserven en doctrinas a los que no acudieren a esto con mucha puntualidad y cuidado (AGS, CCI, folio 573).

---

7 El licenciado Francisco José Merlo de la Fuente firma un cuadernillo en Santa Fe (29/1/1705), con el fin de despejar algunos escrúpulos sobre si se puede pasar a la 2.ª predicación de la 11 c. con los impresos pasados, tanto por la misma concesión como por el parecer del padre Diego Avendaño en su Tesoro Indico Tít. 5, c. 27, y la experiencia pasada de Lima. Hay un Auto del 30/1/1705 por el que se dice «no solo que se puede, sino que debe el Sr. Comisario ejecutar esta predicación segunda». Se manda a todos los provinciales y al Deán. Auto sobre una consulta a priores sobre qué hacer al carecer de bulas de difuntos, composición y lacticinios de la 5.6-7c. y falta de publicarse en Tunja, Mérida y otras partes «en perjuicio considerable del Real haber y de la SÉ y de las almas de difuntos y consuelo de los fieles». Dominicos: padre maestro fray Antonio de Bandeiras, prior; fray Juan Usquiano, lector de Prima. Franciscanos: fray Alonso de Vargas, fray Salvador Montero. Agustinos: Alonso Pereyra, Juan de León. Jesuitas: Jerónimo de Escobar, Bartolomé Pérez.

Dicha orden y castigo, que sepamos, en ningún momento llegó a producirse, y mucho menos aquel otro más severo que preveía en tales casos que el comisario subdelegado, viendo los «perjuicios cristianos y económicos, mande se castigue en justicia y corte, so pena de excomunión mayor y de 500 ducados». Y es que la situación había llegado a tal punto que, por ejemplo, en 1615, varios curas doctrineros en pueblos de más de 1000 indios solo expidieron una bula, con el quebranto económico que esto suponía (AGS, CCI, folio 576). De ahí que se tuviera que encargar a los comisarios subdelegados de Manila, Juan de Biveros y Francisco Gómez de Arellano, que hiciesen averiguación de las razones por las que los religiosos agustinos se mostraban contrarios a la predicación de la Cruzada en aquella diócesis:

> [...] diciendo que no quieren se predique a los naturales y que a los que de su voluntad han tomado la bula que no les valían las gracias y que SM y vos en su nombre estaban obligados a volverles la limosna y dinero que habían dado cuando la habían tomado (AGS, CCI, folio 573).

Pero más de siglo y medio después la situación en aquellas islas seguía en parecidos términos, pues quince párrocos agustinos de la diócesis de Nueva Segovia, Filipinas, llegaron a desobedecer abiertamente la orden del comisario subdelegado, Francisco Durán, de publicar y expedir la bula en el bienio 1795-1796[8].

Las amenazas y castigos nunca fueron un procedimiento adecuado para solucionar los problemas. Para el buen funcionamiento de la Cruzada e incremento de la recaudación se precisaba la colaboración y buen ejemplo de los religiosos (AGS, CCI, folio 576)[9], pero también la armonía y buena relación entre el subdelegado y las distintas órdenes religiosas, pues como se señala en un documento:

> [...] será cosa acertada y conveniente al bien de la causa que con estos religiosos, en quien consiste la buena o mala expedición de la Santa Bula por estar a su cargo las más y mejores doctrinas de aquellas provincias, se tenga buena correspondencia, llevando las cosas por bien y disponiéndolos con suavidad, de manera que no se haga odiosa tan pía y justa causa como la de Cruzada (AGS, CCI, fol. 573).

No siempre fue así, ni mucho menos. Por lo general, las relaciones fueron cordiales, pero no faltaron situaciones de fricción entre los comisarios y los religiosos. Por ejemplo, en 1612, el comisario Gaspar Centurión, subdelegado de Quito, llegó a excomulgar al provincial de los agustinos porque este, a su vez, había excomulgado a un religioso de su orden, fray Antonio de Zarcena, impidiéndole que predicase la bula. Por su parte, un hermano del provincial, fray Francisco de Chaves, escribió un libelo calificándole de «fraile apóstata», por lo que hubo de intervenir el virrey, quien ordenó al Tribunal de Cruzada su apresamiento (AGS,

[8] Archivo de Cruzada en Toledo (Manila, 31 de diciembre de 1802).

[9] Del Consejo de Cruzada se amonesta que «los religiosos besen y reciban la bula y excusen las controversias».

CCI, folio 573). Y este mismo año se fulminaron dos procesos contra el provincial y definidores de la orden de San Francisco de Quito por haberse negado a que 58 frailes que tenían los mejores curatos y doctrinas predicasen y expidiesen la bula (AGS, CCI, folio 573).

No faltaron tampoco algunos casos de frailes que se quedaron indebidamente con fondos de Cruzada, como el expulso franciscano Juan Moreno, que recaudó en Lima, sin autorización, 12 000 pesos en concepto de limosna de bula (AGS, CCI, folio 575). En 1614, también el comisario subdelegado de Panamá, Gil de Moraga, señalaba que un fraile premostratense de Ciudad Rodrigo, que había ido a cobrar ciertos bienes de un clérigo regular, se había dedicado a publicar indulgencias falsas, con lo cual llegó a reunir 10 000 patacones (AGS, CCI, folio 576). Y diez años más tarde, el contador del Tribunal de Cruzada de Lima, Gonzalo de la Maza, informaba al Consejo de Cruzada que el obispo de Panamá había prendido a un fraile lego, natural de Vitoria, por cuestor y que la Real Audiencia había ordenado remitirle a España con sus bienes (AGS, CCI, folio 576). En estas circunstancias no faltaron voces que se levantaran para apartar a los religiosos de la expedición de la bula y con este pretexto, al mismo tiempo, arrebatarles las doctrinas en beneficio del clero secular. Así, el Tribunal de Quito, en 1616, se quejaba de que

> […] los frailes doctrineros cuidan muy poco de la expedición de la bula […] y que sería mejor que los maestros de doctrina fuesen clérigos […], ya que estos suelen gastar todas las bulas que se les envían y aun suelen enviar por más (Egaña, 1958, p. 277).

Con todo, si la práctica de la predicación y administración de la bula prendió y se extendió en casi toda la geografía indiana, en buena medida se debió al celo de los frailes, tanto como predicadores de los sermones como administradores de la limosna. Lo comprobamos con el análisis de la labor de las distintas órdenes religiosas que efectuamos a continuación.

Los jesuitas

La nueva orden religiosa de la Compañía de Jesús, incorporada desde 1566 a las tareas evangelizadoras en tierras americanas, intentará llevar al Nuevo Mundo el celo misionero mostrado en el Viejo Continente por los primeros jesuitas y en las Indias Orientales por san Francisco Javier. Sin embargo, su actitud respecto a la bula de cruzada, aunque respetuosa y de colaboración en líneas generales, fue posiblemente la más cautelosa entre todas las órdenes religiosas que misionaban en Indias. En efecto, apenas llevaban diez años establecidos en tierras americanas cuando comienzan a interesarse por la posible colisión entre los privilegios concedidos a la Compañía por su trabajo de vanguardia en América y los que dispensaban la bula de cruzada. Así, en 1576, el padre Diego de Bracamonte escribía, desde Juli,

Alto Perú, al padre José de Acosta interesándose por su rápida partida y solicitándole al mismo tiempo información sobre:

> […] los privilegios que tenemos para con los indios y la bula de Gregorio y el último Concilio de Lima y un traslado del original de la bula de la Cruzada, que son cosas acá necesarias a cada paso, y más ahora que se empiecen las confesiones de golpe (Egaña, 1958, pp. 519-520).

Esta es la primera alusión a la bula de cruzada que hemos encontrado en relación con los jesuitas. En esta todavía no se deja traslucir criterio alguno acerca de su propia naturaleza. Sin embargo, dos años después, el padre Everando Mercuriano, general de la Compañía, en su «Memorial al P. Baltasar Piñas, procurador del Perú» deja transparentar claramente el juicio que les merecía la bula a los padres de la Compañía de Perú y de México con los siguientes términos: «el grande agravio que reciben los indios con darles la Cruzada tan de ordinario y la aversión que toman a la Sede Apostólica y a la religión cristiana por esta causa» (Zubillaga, 1956, p. 383)[10]. No obstante, como se comprueba a continuación, es un juicio crítico que no se atreven a formular abiertamente ante las reacciones que pueda provocar de no hacerlo en circunstancias propicias. Por eso, advierte que ese «punto no le tratará si no viere mucha comodidad para hacerlo, pues sabe cuánto podrían ofender los oficiales reales, no tratándose con coyuntura».

Sin embargo, las censuras no se limitaban a la expedición de la bula de forma tan continuada a los indígenas, por los nefastos efectos que esta práctica podía producir, sino que también se extendían a su consumo entre los propios miembros de la Compañía:

> No se dé licencia a los nuestros de esa provincia para tomar la bula de ninguna manera, pues los privilegios y gracias que nuestra Compañía tiene bastan para suplir a lo que, según nuestro instituto, se podrían servir de ella; a los cuales privilegios y gracias no deroga la dicha bula de cruzada, en lo que toca a los nuestros, como Su Santidad, el Papa Gregorio XIII, vivae vocis oráculo, nos tiene declarado (Zubillaga, 1971, pp. 211-212)[11].

En este caso, más que de una censura se trataba de una prevención, por cuanto la adquisición regular de la bula por sus religiosos podía redundar en detrimento de las gracias y privilegios dispensados con anterioridad a la orden en América. Era, pues, un esfuerzo por mantener sus prerrogativas, pero al mismo tiempo una cautela para evitar que sus religiosos no suplantaran sus propios privilegios

---

[10] «Memorial de algunas cosas que nuestro Padre General [P. Everiano Mercuriano] ordena al Padre Provincial de México haga ejecutar en su provincia».

[11] «Al memorial del P. Francisco Váez». Tal «compendio» se refiere al «Compendium facultatem et indulgentiarum quae Religiosis Societatis Iesu et aliis Christi fidelibus in Indiarum Orientalium et Occidentalium provinciis conceduntur» (Roma, 1585).

por los que otorgaba la bula. De ahí que cinco años después el nuevo general de la Orden, Claudio Aquaviva, vuelva a insistir: «Podrá Vuestra Reverencia de nuevo decir a los nuestros de su provincia que, cuando alguno les ofrece la Cruzada, o limosna para tomarla, no se les negará la licencia para ello, pidiéndola con la limitación de guardar nuestros privilegios y, particularmente, el declarado en el compendio» (Zubillaga, 1959, p. 398).

Y es que en el fondo subyacía una pugna soterrada entre la bula de cruzada, que aspiraba a detentar la exclusiva de todas las prerrogativas, suspendiendo las bulas, jubileos, facultades, costumbres y exenciones vigentes en ese momento y que por la Cruzada se concedían, y las órdenes religiosas y otras instituciones que también gozaban de gracias y jubileos especiales, las que procuraban a toda costa, como los jesuitas, mantenerlos sin detrimento entre sus miembros. Por eso, aunque la respuesta del provincial de México, padre Antonio de Mendoza, al general fue que todas las órdenes acostumbraban a tomar la bula para gozar de los privilegios (Zubillaga, 1959, pp. 711-712), la postura del superior general se mantuvo inamovible, tal como podemos deducir de la carta escrita desde Tepotzotlan, el 30-11-1585, por el padre Mendoza:

> […] nla tercera carta de Vuestra Paternidad contenía el uso del Compendio general, impreso. Y como este no vino, pareció conveniente suspender a todos los superiores la facultad de poder dar licencia para tomar la Cruzada hasta que venga este Compendio y se entienda la limitación que allí se le pone. Y así se hizo, porque si no es más la limitación que la que pone Gregorio XIII en su bula, entiéndese que no basta para cerrar la puerta a muchos inconvenientes, los cuales propondrá a Vuestra Paternidad el Procurador [P. Pedro de Ortigosa], antes que acá se ejecute nada (Zubillaga, 1968, pp. 146-147).

Entrando ya en aspectos concretos en los que desconvenían la bula de cruzada y los privilegios de la Compañía, se encontraba la gracia de poder consumir manteca de puerco en tiempos de entredicho:

> No siendo el privilegio de comer manteca de puerco en tiempos vedados propio de la SI, sino común en ese reino, viene a ser derogado por la Cruzada, y esta sería de gran carga tomarla para todos por solo este respecto. Por lo cual, nos parece debemos de nuevo conformarnos con lo que el P. Everardo, de buena memoria, determinó, es a saber, que en tiempos vedados se contenten con manteca de vacas, pues la hay en abundancia. Y si alguna cosa de comer, hecha con tal manteca, se les enviare a casa, la den a pobres y procuren que no se les envíe, diciendo que no se come en tales tiempos aquella manera de manteca. Pues que, en lo que toca a conformarse con los demás de esos reinos por los caminos y fuera de nuestras habitaciones, el papa Gregorio XIII concedió que lo puedan hacer. La cual concesión, siendo propia de la Compañía, no se revocó, como ni otra ninguna de ella, por la Cruzada (Zubillaga, 1968, p. 221).

Como se puede apreciar, la Compañía trató en todo momento de conservar sus privilegios, evitando confrontaciones y el posible mal ejemplo que una obstinación podía producir ante los fieles. Similar actitud adoptaron también en cuanto al uso de la manteca de puerco por óleo, a cuyo privilegio tampoco quisieron renunciar, aunque sin entrar en disputas abiertas y públicas, como vemos en la siguiente manifestación del padre general:

> Aunque Su Santidad concedió [...] que los nuestros puedan usar de la manteca de puerco en lugar del óleo por el privilegio que tienen esos reinos, sin que este se revoque a los nuestros por la bula de cruzada o por otra cualquiera derogación [...]; con todo eso, [...] se excuse de decirse o publicarse que, no obstante la bula, le tenemos; sino usar de él, sin decir nada (Hernáez, 1879, p. 712)[12].

Otro punto de alarma fue la gracia que otorgaba la bula para elegir confesor y recibir la absolución de casos reservados, beneficio del que no gozaban los religiosos para sí, a no ser con licencia de sus prelados o con motivo de algún jubileo especial concedido por el Pontífice (Zubillaga, 1971, pp. 775-776). La posibilidad de que los propios miembros de la Compañía se sirviesen de esa oportunidad alegando desconocimiento u otro motivo causó no poca preocupación a los provinciales y al mismo general, quien ante una consulta del procurador de los jesuitas mexicanos en Roma, padre Diego de Zúñiga, dispuso en 1591 lo siguiente:

> Bastará que lo limite el provincial en su nombre y, como él lo ha hecho, lo haga cualquiera que le sucediera; pero advierta que, aunque el uso de la bula se ha de limitar de manera que no sirva para este efecto, con todo eso, cuando se concede algún jubileo, conviene que se les dé amplia facultad a los penitentes para elegir, y a nuestros confesores para absolver, dando a estos la instrucción necesaria, según lo que en el capítulo 14 de una carta común escribimos a los provinciales, en 1° de agosto de 1590 (Egaña, 1966, p. 736).

En el mismo año de 1591, el propio general comunica por carta al provincial del Perú, padre Juan de Atienza, la determinación adoptada sobre este asunto, al tiempo que deja traslucir las presiones ejercidas para que los jesuitas tomasen también la bula de cruzada:

> Por la instancia que aquí nos hicieron para que los nuestros tomasen la bula porque con esto decían se acreditaba más, respondimos que se concedería la pudiesen tomar para gozar los demás privilegios que concede, pero no de ser absueltos por virtud de ella, y este es el orden que se dio.

Entonces, el hecho de que este tema resultara particularmente confuso y preocupante se deduce también por la respuesta dada en 1596 a la consulta

---

[12] «En 1510 hay Breve pontificio, prohibiéndoselo a los dominicos en España. Se renueva en 1571 "sin licencia de sus Prelados" y en 1599 se amplía a todos los Regulares».

formulada por el padre Esteban Cavello, rector del colegio del Cusco y procurador en la Congregación General, sobre si los jesuitas debían tomar la bula. Por la misma, comprobamos cómo, en efecto, la Compañía había resuelto dar libertad a sus miembros para adquirirla con la salvedad ya señalada: «Como no sea usando de ella para elegir confesor, ni ser absueltos de casos reservados, porque así lo ha declarado Su Santidad, para lo demás podrán tomarla los que tuvieren esa devoción» (Egaña, 1974, pp. 219-220).

Sin embargo, dicha decisión no resolvió definitivamente los problemas que este punto relativo a la confesión originaba, pues en los años sucesivos nos encontramos con reiteradas órdenes de los provinciales que aluden a la misma limitación y advertencia. Así, en 1601, el provincial de Perú, padre Esteban Páez, volvía a insistir en carta dirigida a los superiores sobre el mismo particular:

> Acerca de las comunes para los superiores va una que es la 7ª, que trata de la Cruzada, la cual me pareció necesaria para que estén advertidos los nuestros que no pueden usar de ella ni les vale para elegir confesores ni para absolución en casos reservados porque algunos tenían, o afectaban, ignorancia en esto y podían presumir que con la taciturnidad de los superiores se vendría a derogar nuestro privilegio (Egaña, 1981, pp. 484-485).

Y unos años más tarde, a mediados del siglo XVII, comprobamos que la cuestión seguía sin resolverse y era aún más candente en algunos lugares, como en Nueva España, donde su provincial, el padre Antonio Díez, expresaba que «algunos díscolos afirman que, en faltando la condición de la notificación de la prohibición del uso de la dicha bula, pueden los nuestros [los jesuitas] valerse de ella para absolverse de los casos reservados». Para cortar este subterfugio imprevisto, el vicario general, padre Juan Paolo Oliva, volvía a recordar en 1662 la norma dada por sus antecesores, al tiempo que adoptaba medidas para resolver la nueva situación planteada:

> Los sumos pontífices han declarado diversas veces que no era su intención que la bula de cruzada aprovechase a los religiosos para la absolución de casos reservados y mis antecesores lo han avisado a las provincias de la asistencia de España; y esto debía bastar para ninguno de los nuestros se atreviese a valerse del uso de dicha bula en orden a los reservados. Pero para cerrar del todo a la puerta al efugio o salida que se insinúa, ordeno al padre provincial y a sus sucesores, que, siempre que se publicara nueva bula, notifique en mi nombre a todos sus súbditos dicha prohibición hecha por Su Santidad para que entienda que les está prohibido el uso de dicha bula, respecto de los casos reservados. Porque yo hablaré luego a Su Santidad y le suplicaré que declare esto mismo para yo lo haga intimar a todos que su intención es que dicha bula no valga a los nuestros para obtener la absolución de casos reservados (Alegre, 1959, pp. 388-389).

Desconocemos la conducta seguida por las demás órdenes religiosas en relación con esta misma problemática, aunque todo hace pensar que no adoptaron

una posición tan firme como la Compañía y dejaron a sus religiosos actuar en conciencia y con plena libertad. La bula de cruzada, con el apoyo de las instancias oficiales civiles y religiosas, había calado pronto muy hondo en todos los grupos sociales, y los eclesiásticos no podían sustraerse a esa realidad de la que ellos eran colaboradores y partícipes, aunque también en algunos casos eran conscientes de los inconvenientes que ello conllevaba para sus propias congregaciones religiosas y para los sectores sociales más desfavorecidos, como los indígenas, cuya falta de recursos económicos les impedía tomar la bula, sin posibilidad de poder aliviar sus aflicciones mediante la obtención de otras indulgencias que quedaban derogadas por la bula de cruzada. Esta fue, precisamente, la cuestión que planteó en 1603 uno de los pioneros de las reducciones guaraníes y primer provincial de Paraguay, Diego de Torres Bollo, en su memorial remitido al presidente del Consejo de Indias en el que solicitaba la eliminación de la cláusula derogatoria de la bula.

> Por falta de ministros con suficiencia de letras y lengua y ser los indios sumamente pobres, toman muy pocos la bula, que no será décima parte de ellos. Y todos los demás quedan defraudados no solo del fruto de ella, pero por la cláusula derogatoria que trae quedan privados de los jubileos y [e] indulgencias de las religiones, lugares píos y de las cuentas y algunos piensan que también de sus privilegios. Y los curas ignorantes piensan que sin la bula no pueden ser absueltos de los casos reservados, ni comer lacticinios, lo cual hacen ellos por costumbre suma necesidad. De donde se ve cuán ajeno es esto de la piedad cristiana y de la clemencia de los Sumos Pontífices y de la de Su Majestad y su Consejo, el cual como a quien más incumbe esta obligación debería servirse de hacer instancia para que Su Santidad mandase quitar de la bula aquella cláusula derogatoria, pues ni porque la haya se expedirá más la dicha bula, y que se mandase declarar a los indios y a sus curas (Egaña & Fernández, 1986, pp. 466-467).

Mas, pese a sus reticencias sobre la bula, los jesuitas, fieles a sus buenas relaciones con la Corona, prestarán inestimables servicios a la causa de la Cruzada como leales súbditos dentro del vigente régimen jurídico del patronato. Todo ello sin doblegarse y con un ponderado equilibrio, como revelan los casos mencionados y el hecho de que, aunque fueron exonerados por el monarca de la asistencia a la procesión de la bula (AGS, CCI, folio 573), en contrapartida no escatimaron esfuerzos a la hora de colaborar en su predicación y expedición.

Un testimonio bien elocuente de la labor paradigmática desempeñada por los jesuitas aparece reflejado en las Advertencias del Licenciado Lesmes de Espinosa, teniente general del Conde de la Gomera y gobernador de la provincia de Chucuito en el Perú, quien no solo alaba la actuación de los miembros de la Compañía en esta región, sino que la pone como modelo de administración de la Cruzada en los pueblos de indios, donde los religiosos eran las personas más apropiadas para desempeñar esa tarea por su valimiento y ascendiente sobre los naturales:

Obrará esta traza que muchos curas se avergonzarán de que la expedición esté a cargo del cacique, y la harán como deben, y en caso que algunos curas la quieran se les ha de dejar, porque harán de mejor gana lo que toman voluntariamente, y los caciques que tuvieren otras a su cargo lo estimarán más, porque vieran que les dan oficio honroso, y es cierto que en mano de los curas estará que no quede indio sin bula y recoger la limosna, lo cual se prueba con que en la provincia de Chucuito los padres de la Compañía de Jesús, que tienen las doctrinas del pueblo de Juli, soy testigo que repartieron todas las bulas, que con mi asistencia les entregó Juan Sáez de Galarza, tesorero de los Charcas, y pidieron más y recogieron toda la limosna, y lo mismo podían y debían hacer los demás, porque los indios, con su humildad y gran respeto que tienen a los curas, tienen disposición para todo, si saben bien la lengua y les saben mandar, como lo hacen los padres de la Compañía.

Demás de la fiesta de la parroquia la de Corpus es en la que ponen mayor cuidado a la que vienen viejos y mozos de las Punas, niños y mujeres sin quedar uno ni ninguno. La causa de esto es porque por entonces han cogido sus comidas y solían antiguamente a ocasión de dar gracias a sus ídolos por los buenos temporales, hacer muchos regocijos ahora aplican su fiesta a la celebración de la nuestra y para este día juntan su mayor riqueza para gastar en galas, comidas y bebidas, pues en esta buena ocasión así que tienen caudal como que están juntos, importará mucho que en las andas del Santísimo Sacramento a la delantera en una casulla que se suele poner se lleve la bula y el cacique que la tiene a su cargo un estandarte para honra suya y aficionar a la expedición y que vean todos chicos y grandes que se venera así (AGS, CCI, folio 572).

Pero, aparte de Chucuito y otros lugares de misión de la Compañía, donde esta llevó a cabo una encomiable tarea evangelizadora y de servicio a la Cruzada fue en sus reducciones del Paraguay, en las que se puede observar un paralelismo entre el grado de evangelización y la toma de la bula por parte de los indios guaraníes. Así, en 1653 el subdelegado de Cruzada, Jacinto de Godoy, notificaba que había 19 reducciones de indios con numerosos indios confirmados a los que no llegaban bulas, por lo que el Consejo de Cruzada acordó remitir 40 000 ejemplares: 5600 de vivos de 1 peso, 30 400 de vivos de 2 tomines, 1000 de composición, 2000 de difuntos de 2 tomines, 1000 de lacticinios de 1 peso «para que no falte el fruto espiritual y temporal» (AGS, CCI, folio 576). Dos años más tarde, 1655, el propio subdelegado reiteraba la necesidad de remitir más bulas para atender la posible demanda de los guaraníes recientemente reducidos, pero esta vez el consejo no atendió tal petición ante la reconvención de los misioneros Jesuitas de que no se debía obligar a los indios recién convertidos a tomar bulas hasta que estuviesen bien instruidos en la fe y que se trataba de «una gente muy pobre y que andan desnudos, sin tener frutos en su tierra de que poder pagar la limosna, con que el

haber enviado 9 o 10 fardos más de bulas solo serviría de hacer mayor gasto en los fletes» (AGS, CCI, folios 585 y 579)[13].

Sin embargo, los jesuitas no solo contribuyeron a engrosar la recaudación de la Cruzada, sino que también se beneficiaron de los fondos obtenidos para sufragar los gastos de protección armada que precisaban sus misioneros en lugares inseguros o de simple manutención en aquellos otros que requerían ayuda para su sostenimiento. Este es el caso, por ejemplo, del Colegio de la Compañía de ciudad de México, al que se le asignó, entre 1704 y 1711, una partida de 40 000 pesos como socorro para la visita realizada a las misiones de China (AGS, CCI, folio 579). A la par, otro tanto sucedía con sus misiones del Orinoco, a los que se protegía en la primera mitad del siglo XVIII con una escolta de 36 soldados y un cabo que percibían 200 pesos anuales de la limosna obtenida en los Llanos, Tunja y alrededores. Incluimos la Real Cédula de 10 de mayo de 1716, a continuación:

> EL REY
> Francisco de Thenesses Brabo de Sarabia, Presidente de mi Audiencia de la ciudad de Santa Fe del Nuevo Reino de Granada, de la persona o personas a cuyo cargo fuere el gobierno de él. Matías de Tapia, procurador de la compañía de Jesús de esa provincia, me ha representado difusamente que el año de 1660 se adjudicaron a la referida su religión las Misiones de Infieles que llaman de los Llanos con las adjuntas del Río Orinoco, y que entró a su cultivo enviando misioneros, el siguiente de 1661 desde cuyo tiempo prosigue hasta ahora por lo que toca a la de los Llanos en la labor de cinco reducciones que las cuatro han poblado sus obreros a expensas de gloriosos trabajos o sacando los habitadores del centro de las montañas y retirados sitios los cuales pasados los términos prescritos por leyes tributan en mis Cajas Reales y ministran el subsidio para sus curas a cuya causa cesó el acudirles de mi hacienda con lo señalado para estos encargos y no obstante trabajan con el mismo fervor enseñando y convirtiendo a algunos que son gentiles y sacando a las Misiones del Río Orinoco trabajó su procurador hasta el año de 1867, que habiéndose concedido escolta de algunos soldados hicieron fuga estos por no acudirles con el salario asignado para su sustento dejando a los misioneros indefensos y expuestos a la tiranía de los infieles principalmente de la nación Caribe que cada año sube a contratar en las reducciones de que resultó haber quita la vida a tres religiosos y uno haberse huido, otros dos que vivían más distantes hubieran padecido la misma fortuna con cuya noticia ordenó su general no bajasen hasta que enterado yo de ello diese providencia a que lo ejecutasen con la escolta que convenía a su seguridad y conseguir el fruto, suplicándome que en esta consecuencia y de que la referida su provincia desea adelantar su fervor en la conversión de almas, fuese servido señalar el socorro competente para el sustento de los misioneros y soldados que de escoltarles en el producto de la limosna de la BSC, de los partidos de la jurisdicción de la ciudad de Tunja

[13] México, 1711. Cese la asistencia mandada desde el 1/1/1704 al Superior de los Jesuitas, a razón de 4000 pesos ensayados de bula para alimentos del visitador de la China y sus misioneros.

y la de los Llanos, como efecto más asequible y propio para este fin, mando se les acuda con puntualidad con lo que se asignare y que lo que no alcance de aquel producto se señale en las demoras y derechos de los corregimiento de los Llanos y Chuta que son los más inmediatos a las Misiones y concluyó proponiendo diferentes medios para el más seguro logro de esta importante obra y habiéndose visto en mi Consejo de las Indias con lo que dijo mi fiscal de él y consultándome lo que en razón de todo se ofrezca, he venido en condescender a todos los puntos que expuso el mencionado procurador para que con este fomento puedan conseguir los operarios evangélicos el fruto que me prometo de su fervoroso celo en la reducción y conversión de aquella numerosa gentilidad a que mis ardientes deseos atienden con la especialidad que es justo. Y porque uno de ellos es que el número de 25 soldados y por cédula de 10.2.1693 sobrecartada en otra de 29.9 del próximo pasado de 1715 para las Misiones y fuerte de Carichana se amplía hasta el de 36 para que asistan los 15 de ellos con su cabo en dicho presidio y el resto con sus oficiales parte en los pueblos fundados y parte para hacer entradas a las Misiones del Orinoco advirtiéndoos que demás de los 36 soldados mencionados fueren menester otros se los deis a los misioneros con todo lo demás que se juzgare necesario para conseguir el feliz suceso de atraer aquellas almas al conocimiento de nuestra santa ley entendiéndose que los referidos soldados, cabos y oficiales se les ha de acudir con el sueldo que es corriente en los presidios de Cartagena y Santa Marta el cual se le ha de satisfacer de lo que produce la limosna de la BSC de los partidos de la jurisdicción de Tunja y la de los Llanos y que el todo o la parte de este efecto no alcanzare se les ha de pagar de las demoras y derechos de los corregimientos de los Llanos y Chitta que son los más inmediatos a las Misiones y que si por algún accidente no bastasen para éste y los demás gastos que se han de hacer en ellas los expresados efectos han deponer acudir siempre que se ofrezca a que se saque de él de los novenos reales de esa ciudad según y en la forma que generalmente les es permitido para el todo de las misiones que en los Reinos de las Indias están a cargo de la misma religión de la Compañía de Jesús, por mi Real Decreto de 23 de octubre de 1720 que he mandado observar a mis virreyes, presidentes y demás ministros de ellos por despacho de 28 de diciembre del mismo año. Por la presente ordeno, guardéis y hagáis guardar y se cumpla y ejecute todo lo que en razón de este punto va expresado sin permitir que con pretexto alguno se interprete ni impida parte alguna de ello estando en inteligencia de que fío de vuestro celo y obligaciones a mi servicio desempeñaréis en su observancia y de lo demás que para el fomento de estas misiones se os previene por despacho de la fecha de éste la confianza que hago de una persona de forma que los operarios evangélicos logren el más feliz suceso en la atracción y conversión de los gentiles y que no necesiten de ocurrir ni repetir instancia por razón de queja y de haberlo dispuesto así y que los aumentos que fueren resultando en obra del agrado de Dios y de la propensión de mi católico celo me daréis cuenta con toda individualidad. Fecha en Aranjuez 10.5.1716. Yo el Rey, por mandado del Rey Nuestro Señor, D. Francisco de Castejón (AGS, CI, folio 579).

Finalmente, también hubo jesuitas que escribieron tratados, como Ladislao Orosz (1697-1773), autor de la obra *Tratado sobre la Bula de Cruzada*, en 1734, que se refiere directamente al papel de los religiosos y la bula en su disputación II; «En cuanto a la elección de confesor», «la absolución de los reservados» y la «conmutación de los votos». En sus análisis, da a veces el parecer de la Compañía, como cuando se refiere a los pecados reservados:

> Los regulares, salvo con el consentimiento de sus superiores, no pueden absolutamente usar la Cruzada para obtener la absolución de los reservados; esta es la conclusión de todos los doctores de la sociedad y lo que atañe a los religiosos de nuestra sociedad (Orosz, 2002, p. 122).

Bibliografía

Alegre, F. Javier (1959). *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España.* Nueva edición de E. J. Burrus y F. Zubillaga. Roma: Institutum Historicum.

Angulo, Domingo (1925). El Cedulario Arzobispal de la Arquidiócesis de Lima. *Revista del Archivo Nacional del Perú I*, 45-46.

Benito Rodríguez, José Antonio (1993). La imprenta del Monasterio de Prado y la Bula de Cruzada de Indias. En *Los castellanos y leoneses en la empresa de las Indias* (pp. 109-132). Valladolid: Junta de Castilla y León.

Benito Rodríguez, José Antonio (1994). La Bula de Cruzada: de la reconquista a su implantación en Indias. En Asociación Española de Americanistas (ed.), *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo* (I, pp. 533-546). Granada: Diputación Provincial.

Benito Rodríguez, José Antonio (1996a). La modélica gestión de Gonzalo de la Maza, primer contador de Cruzada en Perú. *Hispania Sacra 48(97)*, 199-230.

Benito Rodríguez, José Antonio (1996b). Andrés de Zabala, un vasco en la Contaduría de Cruzada en Lima. En Ronald Escobedo Mansilla y otros (eds.), Álava y América (pp. 307-322).

Benito Rodríguez, José Antonio (1996c). Historia de la Bula de la Cruzada en Indias. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos XVIII*, 71-102.

Benito Rodríguez, José Antonio (1997). La Bula de Cruzada y los naturales de Indias. En *IV Congreso Internacional de Etnohistoria* (III, pp. 29-55). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Benito Rodríguez, José Antonio (2000). Organización y funcionamiento de los tribunales de Cruzada en Indias. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos 22*, 169-190.

Benito Rodríguez, José Antonio (2002). *La Bula de Cruzada en Indias*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Cobo, Bernabé (1964). *Obras del P.Bernabé Cobo.* Madrid: BAE.

Córdoba, Fray Diego de (1650). *Teatro de la Santa Iglesia Metropolitana de los Reyes*. Lima: Imprenta Santa María.

Egaña, Antonio de (1958). *Monumenta peruana*, II. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

Egaña, Antonio de (1966). *Monumenta peruana*, IV. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

Egaña, Antonio de (1974). *Monumenta peruana*, VI. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

Egaña, Antonio de (1981). *Monumenta peruana*, VII. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

Egaña Antonio de & Enrique Fernández (1986). *Monumenta peruana*, VIII. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

Escobedo Mansilla, Ronald, Ana de Zaballa Beascoechea & Óscar Álvarez Gila (eds.) (1996). *Álava y América*. Vitoria: Diputación Foral de Álava.

Hernáez, Francisco Javier (1879). *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*. Bruselas: Imprenta de Alfredo Vromant.

León-Borja, Szasdi (2000). La introducción de la Bula de la Santa Cruzada en el Nuevo Mundo (1509-1525). *Cuadernos de Historia 10,* 113-149.

López de Caravantes, F. (1986). *Noticia General del Perú*. Madrid: BAE.

Mariana, Juan de (1950). Historia general de España. En *Obras del P. Juan de Mariana* (tomo II). Madrid: BAE.

Mendiburu, Manuel (1934). *Diccionario históricobiográfico del Perú* (tomos X y XI). Lima: Imprenta Enrique Palacios.

Orosz, Ladislao (2002). *Tratado sobre la Bula de Cruzada* (edición de Estela M. Astrada y Julieta M. Consigli). Córdoba: Agencia Córdoba Ciencia.

Real Academia Española (1979). *Diccionario de autoridades* (3 v.). Madrid: Gredos.

Zubillaga, Félix (1956). *Monumenta mexicana*, I, Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

Zubillaga, Félix (1959). *Monumenta Mexicana*. II. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

Zubillaga, Félix (1968). *Monumenta Mexicana*. III. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

Zubillaga, Félix (1971). *Monumenta Mexicana*. IV. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

THE SOUTHERNMOST ENTERPRISE: THE VISUAL ARTS ON THE JESUIT MISSIONS IN CHILOE (1608-1767)[1]

Gauvin Alexander Bailey
Clark University

The Jesuit missions in Chiloe (Chile) are the southernmost Catholic missions of the colonial era. Writing in 1646, the Jesuit chronicler Alonso de Ovalle wrote proudly that they were «the most distant in this Province, and the most Apostolic that our Society has in all the Indies» (1646, pp. 354)[2]. They also made a unique contribution to architecture and the visual arts in Latin America, since they not only accommodated profoundly to indigenous materials and techniques but also borrowed extensively from Central European traditions, since many of the Jesuits came from places like Bavaria and the Rhineland. Plain, barn-like, shingled structures of wood, with few windows and adorned only with a single elegant arcade at the front supporting a solitary bell-tower, the churches of Chiloe look more like Tyrolian wayside chapels than relics of Spanish culture—appropriate in their Alpine setting in the Southern third of Chile. Their interiors are more lavishly decorated, with classical columns, elaborate mouldings, inventive vaulting, and delicately carved altarpieces. They also house a remarkable collection of wooden statuary, whose rigid bearing, passive expressions, and schematic treatment of anatomy and drapery make them more like the art of the Paraguay Reductions than anything found elsewhere in Spain or the Americas, and have earned them the designation «Hispano-Chilote School of Carving»[3]. Thanks to the efforts of a local foundation called the «Friends of the Churches of Chiloe» (founded 1993) and especially

---

[1] The research for this article was made possible by the Higgins School of the Humanities at Clark University, to which I am very grateful. I would also like to express my gratitude to Walter Hanisch, S. J., who shared his research with me in late 1999, shortly before his death, and to Gustavo Barros, who helped me obtain documents at the National Archives of Chile.

[2] All translations from Spanish or Italian in this paper are my own.

[3] The term «escuela hispano-chilota de imaginería» was coined in 1955 by Isidoro Vazquez de Acuña. See Vázquez de Acuña (1955, p. 51). For a typology of Paraguay Reduction sculpture, see Bailey, (1999, pp. 173-182).

to UNESCO's decision to declare sixteen of the sixty wooden churches of Chiloe World Patrimony Sites in 2000, these treasures are becoming much better known, and they have been the subject of several recent books, photography exhibitions, and Internet sites[4].

As work by scholars such as Hernan Montecinos Barrientos is now demonstrating, most of the churches and sacred art which survive today in Chiloe date from later periods, especially the nineteenth and early twentieth centuries, and they owe as much to the inventiveness and creativity of the Franciscan and diocesan priests who took over these missions after the Jesuit expulsion in 1767 as they do to the Jesuits themselves. Many of the distinctive architectural features, from the neo-Gothic pointed arches in the porticos to the column-like octagonal central towers, are products of these later waves of influence. Nevertheless, it would be a mistake to underestimate the impact the Jesuit era had on these remarkable buildings and their contents. Archival and published documents from that era make it clear that the Jesuits had already established many of the basic elements of the Chilote style, driven in particular by a handful of Germanic priests and brother artisans who had travelled to Chile with Carlos Haimbhausen (1692-1728), the founder of the famed crafts workshops of the Calera de Tango[5]. In an active partnership with the Huilliche and Cholo Indians of the region, the Jesuits created a syncretic visual arts tradition that relied as much on indigenous techniques as they did on those of Europe. However the most important document is not to be found in the archives. Called «a veritable architectural jewel in wood», the church of Santa María de Loreto at Achao is the only Chilote monument that survives unequivocally from the Jesuit mission era (figure 1) (Hanisch Espindola, 1974, p. 141). Although its façade and tower were rebuilt in 1873, they preserved the basic profile of the original building—one that would become the prototype for the entire archipelago. On the other hand, the nave, vaulting, altars, and pulpit remain intact from the first half of the 18th century, giving us precious insight into the creative capacity of these missions built so far from the settled colonial heartland (figure 2).

Although the Spanish occupied the densely forested Chiloe archipelago as early as 1567, founding the capital at Castro in the following year, the islands remained isolated from the colonial settlements in central Chile by the vast territories of the hostile Mapuche tribes and the equally hostile winds and storms of the Southern Pacific, and settlement was slow and sporadic. The archipelago extends from the

---

4 Recent works include Guarda (1984), Modiano (1988, 1993), Montecinos Barrientos *y otros* (1995), Buschiazzo (2001), Hanisch Espindola (2001); and Bailey (2002). The best Internet sites at the time of writing are www.iglesiaschilotas.cl and www.iglesiasdechiloe.cl

5 Bailey, forthcoming(a) and forthcoming(b); Hanisch Espindola (1982a, pp. 159-189), Hanisch Espindola (1973, pp. 133-206).



Figure 1: Church of Santa María de Loreto, Achao, exterior.

Chacao Canal on the North to the Gulf of Corcovado in the South, and its largest island, the Isla Grande de Chiloe is—at 8394 square kilometers—the largest island in South America outside Tierra del Fuego. It was inhabited by several different indigenous groups, most notably the Huilliche and Chonos, who survived on potatoes and fish, which they caught in small wooden canoes called *piraguas* or *dalcas*. The nascent colony suffered frequent attacks from foreign pirates in the 17th century, particularly the Dutch, who sacked Castro twice in 1600 and 1642, burning it to the ground on both occasions.

The Jesuits arrived early in Chiloe's colonial history. In 1595 Father Luis de Valdivia visited the islands, where he found the capital already furnished with three churches: a parish church, and the conventual churches of the Franciscans and Mercederians (Facultad de Filosofía y Letras, 1929, pp. 109-110; see also Olivares, 1874, p. 364). The Society of Jesus founded a permanent mission in Castro in 1608, under the supervision of Fathers Melchor Venegas and Juan Bautista Ferrufino, which would eventually be the head of three other missions in Achao, Chonchi, and Cailin[6]. These same missionaries began the tradition of itinerant missions, an extraordinarily exhausting eight-month long, 4000 kilometer canoe tour of the indigenous villages in the furthest reaches of the islands that took place every year between September 17th and May 17th. Fighting fierce winds, cold, and starvation, the missionaries set up makeshift chapels in villages throughout the islands,

6 See also Buschiazzo (2001), Maldonado (1897, p. XXXV), Olivares (1874, p. 367), Enrich (1891, p. 141).

appointing a *fiscal*, or lay catechist, to manage the mission in their absence (1929, p. 107; Hanisch Espindola, 1982b, p. 45)[7].

The earliest chapels on the itinerant missions were the most acculturative, since they closely replicated indigenous domestic architecture. Built of boards and planks, they were roofed with cypress beams and straw, soon to be replaced by more water-resistant shingles made of the *alerce* (larch) tree. Instead of nails, the indigenous carpenters used strong wooden dowels, and they built on stone foundations to protect the structure from the humidity of the soil. They were also built next to the beach, for easy access by the canoes of the missionaries. As the 18th-century Jesuit chronicler Miguel de Olivares wrote:

> The said chapels are placed next to the beaches, so that the fathers can arrive there with their *piraguas*, [and] can begin their ministries right away without much trouble…Each community raises its own church, which is composed of some wooden posts, with other boards which are placed next to them, forming the walls; and the roof [is] covered with straw on some beams, so that not a single nail was used in its construction, because everything is bound with roots and vines which climb the trees […] (1874, pp. 373-374).

Another description from the Jesuit Annual Letter for 1611 defined the simple way these churches were adorned when the missionaries visited them on their rounds: «We arrived at the church, which is a straw hut, but well made, and adorned with flowers and laurel branches, of which there is quite an abundance here […]» (Facultad de Filosofía y Letras, XIX, 1929, p. 118). These rectangular structures on stone bases resembled the typical family homes of the Huilliche Indians, which were also large rectangular halls with a platform on the front where the family lived during the day and whose eaves protected them from rain (Maldonado, 1897, p. 356). Much of the woodworking knowledge that went into these chapels also derived from making canoes, which were constructed from large wooden planks bound together with vines called *paupué* and other fibers (Hanisch Espindola, 1982b, p. 57). Already in 1611 the Jesuits had established 36 of these *visita* chapels, a number which would rise to almost 80 by the time of the Expulsion. The basic features of these early chapels, from the materials and building methods to the rectangular shape fronted by a porch, already form the kernel of what would become the distinctive Chilote style of architecture.

The architecture of the Jesuits in Castro was another matter. Here, they administered primarily to the Spanish community, and their buildings were larger and grander, competing with those of their mendicant rivals. A 1611 description proudly calls the Jesuit church and residence of Santa Maria de Loreto «the best

[7] See also Buschiazzo (2001, pp. 24-27), Olivares (1874, pp. 368-378), Ovalle (1646, pp. 337-338, 354-355).

house in the town», built of wooden walls and a tiled roof, even though it was no larger than a quarter of a city block. The account continues, saying that the compound also had:

> an orchard garden, which surrounds us nicely, and another patio which is not in front of the doorway of the house and in it we made another door to enclose it with its bell, in the manner of ours [i.e., the Jesuits]. In the complex we have built two parts, and in the best and biggest we built the church with its grand portal onto the street, and in the other two living quarters for the two [fathers], a dispensary [and] a refectory, and a nook for the sacristy, very small, and made of wickerwork enforced with straw, which gives happiness and devotion to all who see it. In the garden, on one side of it we built another little hut that serves as a kitchen, where we have a boy who accompanies and serves us (Facultad de Filosofía y Letras, XIX, 1929, pp. 109-110).

By 1649, when it housed three missionaries, Alonso de Ovalle published a woodcut illustration of the Castro residence and church (Ovalle, 1649, plate 11; see also p. 331). Although the grand monument in the print—resembling a church of the late Renaissance in Rome or Florence—has more to do with the printer than the actual structure in Castro, it nevertheless demonstrates the church's key civic role in the city, as the basis of a ministry that extended to Spaniard and Amerindian alike.

By the early 18th century the Jesuits established a college at the Castro residence to train missionaries in the Huilliche and Chono languages, and four



Figure 2: Church of Santa María de Loreto, Achao, interior.

missionaries were based there, two to handle ministry in Castro and two for the itinerant missions (Hanisch Espindola, 1982b, p. 198). By the end of the 18th century, the «beautiful college and large church all of wood» housed as many as eight missionaries in the winter months and three in the summer, compared to two Franciscans at the Franciscan church and the single Mercedarian who maintained La Merced[8]. The suppression documents describe the complex in some detail, first in this report dated 11 December, 1776, which deals with the college alone:

> Item: The said house [i.e., the college], which is twenty-three *varas* long and nine wide with a roof of planks and walls made of the same kind of planking, divided into two sections, the smaller one for the living quarters has two windows in it with small latches and a door with the usual lock and key, with a plank roof, the said dwelling having beams with mouldings and linings, and the floor laid with rough planks, the other section which is larger does not have planks on the floor nor in the upper part, [and] it has a large double door with bolt and lock, and a small padlock[9].

Another description of the whole complex was made on the 12th of December of the same year:

> Item: The rectangular college with its frame of boards and palisade of cypress.
>
> Item: Four rectangular houses with the Church, of three aisles, all done in wood, and houses, and their roofs made of clapperboard, with its corresponding rooms, warehouse, larder, refectory, and school.
>
> Item: Five houses further inside the said college, two of large proportion, and the three small ones with the same roof as the former serve as the kitchen, dispensary, ovens, and other functions…Item: three medium-sized houses for [making the Spiritual] Exercises, made of similar woods[10].

---

8 «Noticia Breve y Moderna del Archipiélago de Chiloé, de su terreno, costumbres de los indios, misiones, escrita por un misionero de aquellas islas en el año 1769 y 1770», published in Hanisch Espindola, 1982b, p. 226.

9 «Ittn. d[ic]ha casa q. consta de veinte y tres varas de largo y nuebe de ancho con la techumbre de tablas y las pared.s de la misma especie en tabicaras, dibisisa en dos cañones el uno q. es menor para bibiensa constan en el dos bentanas con aldabas pequeñas y una puerta con seradura y llabe corriente, entablada por la techumbre d[ic]ha bibienda con forraje y molduras tod.s las bigas, yel suelo entablado con tablas toscas, el otro cañon q. es mas grande sin entablar el suelo ni la parte sup. or de el, consta, de una puerta grande de dos manos con serrojo y serradura, y un candado pequeño» (ANC, *Jesuitas 3*, f. 271a).

10 «Itt. el colegio en quadro con serco de tablas y estacada de sipres; Itt. quatro casas en quadro con la Yglesia, de tres naves, obra toda de madera, y casas, y sus techos de tabla de pizarritta con sus corresponientes aposentos, almacen, vodega, refictorio y escuela; Itt. Sinco casas mas dentro de d[ic]ho colegio dos de proporsionado grandes, y las tres pequeñas con el mismo techo que las primeras sirben de cosina, despensas, ornos, y otras oficinas…Itt. tres casas a medio haver para exercicios con maderas correspondientes» (ANC, *Jesuitas 3*, f. 227a).

According to documents drawn up at the time of the expulsion, the church had a high altar with five niches, a flanking altar dedicated to Christ in Agony, another flanking altar dedicated to St. Michael, side altars dedicated to St. Joseph, Our Lady of the Assumption, and St. Anne, seven niches on the sides of the nave which held additional sculptures, seven confessionals, and a pulpit and baptismal font[11]. The Jesuit church in Castro was large enough to be made the cathedral in 1772, and the building lasted until an 1857 fire burned it to the ground (Buschiazzo, 2001, p. 68).

The eighteenth century witnessed the culmination of the Chilote style of architecture and carving. It was in this period that the first Germanic priests and brothers made the perilous trip south from Santiago, many of them from the original 1722 expedition from Europe that also brought Karl Haimbhausen and many of the most important artists and architects of the Calera de Tango and Santiago workshops. These men included Father Franz Khuen, from the Upper Rhine, who began the most active period of evangelization on the islands, Arnold Yaspers, who augmented the Castro college and improved the living quarters there, the Austrian Father Michael Choller, who became superior of the mission at Achao, his compatriot Brother Anton Miller, a carpenter and cabinetmaker, who joined Choller at Achao, and Father Anton Friedl, the only member of the 1722 expedition to still be alive (although barely, at the age of 83) at the time of the 1767 Expulsion[12]. Other Germanic missionaries followed, mostly from the 1747 expedition from Europe (the one masterminded by Haimbhausen), including Fathers Melchor

[11] «Altares: Ittn. El Mayor con sinco nichos cada uno con su velo de perciana azul, los tres, y los dos de perciana vende; Ittn. un sagrario de torno con tres nichos, el uno aforrado con espejos y los dos con damasco colorado; Ittn otro sagrario pequeño abajo del mayor tambien de torno para el copon; Itt. otro altar colateral del Señor de Agonia con un sagrario pequeño tiene ensima un corazon de Jesus; con su doselito, y su velo de calamaco p.a el nicho del Señor; Ittn. otro altar colateral de S. Mig[ue]l sin velos; Ittn. otro altar de S.n Joseph con su velo de raso colorado y su medindre de plata echisso; Ittn. otro altar de N.ra S.a de la Asuncion; Ittn. seite repissas a los lados de la media nave con las estatuas ya dichas; Ittn. otra de S.ta Ana en la nave colateral; Ittn. un pulpito con sus cortinas de persiana; Ittn. seis bancas, y quatro medianos mas; Ittn. seis cillas forradas en bagueta, quatro mas llanas de madera; Ittn. una pila baptismal y su tapa de cobre estañada; Ittn. dos mesas grandes y otra mediana, otras domas; Ittn. dos andas grandes viejas otra dos pequeñas todas de madera; Ittn. tres atarimas postisas y un sagrario postisso sin llave forrado en tafetan blanco, un baulin chico, tres escaparates, sin llave, otro pequeño; Ittn. la messa de la sacristia forrada en cordoban con sus competentes caxones; Ittn. tres caxas con sus chapas y llaves donde estan andados la ropa de yglesia y ornam.tos la una de el [...] grande; Ittn. un caxoncillo de ornam.tos sin llave; Ittn. todas las puertas de la yglesia con llaves; Ittn. siete confesonarios, seis atriles de madera» [ANC, *Jesuitas 3*, 256a-b].

[12] Pereira Salas (1965, pp. 81, 263), Hanisch Espindola (1973, p. 146), Hanisch Espindola (1974, p. 109), Hanisch Espindola (1982a, p. 166), Sierra (1944, p. 243-251), Ferrari Peña (1980), Buschiazzo (1961, pp. 128-129), Bayón & Marx (1992, p. 233), Enrich (1891, p. 153). There are references to Haimbhausen and his companions in the personnel records of the Society of Jesus in the Jesuit archives in Rome: ARSI, *Chil. 2*, ff. 322a-b, 326b, 330a; and *Chil.3*, 70a, 241b, 245b, 246a, 249b, 251b, 252a, 255b, 256a.

Strasser from Bavaria, Franz Xavier Kisling from Franconia, Michael Mayer from the Upper Rhine, and the Bohemian Johann Nepomuk Walter (or Erlager), all of whom were still alive in 1767 (ANC, *Jesuitas 3*, ff. 250b-251a).

Under Khuen's leadership the missionary enterprise expanded as never before, and to accommodate the growing congregations the Jesuits built new village chapels. There had already been 69 village chapels and 6120 neophytes in 1717, whereas by 1734-1735 the Jesuits were already administering to 72 chapels and 9400 neophytes (Hanisch Espindola, 1974, pp. 65, 67-68; Hanisch Espindola, 1982b, pp. 172-173, 198). By 1757 the numbers grew to 76 chapels and 11 047 neophytes, and the 1758-1759 expedition of Melchor Strasser and Michael Meyer found as many as 80 chapels. By this time mission communities often included Spanish settlers, and each of the missions also had a little school, the most important of which was the Colegio de Caciques in Chillán, which functioned for 23 years, teaching indigenous children to read and write Spanish. Many of the chapels were mentioned in an anonymous manuscript from 1769-1770 now in the Jesuit archives in Rome (Hanisch Espindola, 1982b, pp. 225-230). In some cases, as for the villages of Pudeto, Caipulli, Peldehuetu, Huitu, Vilupulli, Añihue, Chegniau, Vutachauqui, the island of Chaulinec, and the settlements of Ichoac, Pucolon, Alachildu, and Detif on Lemuy Island, the report merely mentions the presence of a chapel. Other references are more detailed, as in the village of Lacuy, which had «a fine chapel, all of wood, and of three naves»; Manao, whose church was «well proportioned»; Quilquico, Rillan, Quenac, Apeao, and Quehui, which each had a «beautiful church»; or—at the other extreme—the towns of Huilad, which had a «small church»; Linlin, with its «average church»; and finally Caucahue, with its «poor church». The description of the chapel at Lacuy shows that some of these chapels were built along the grander lines of a basilical church with three aisles, more like the typical Chilote prototype represented at the major mission centers of Achao, Cailín, and Chonchi, and which would spread throughout the islands in the Franciscan era.

Unlike at Achao, we only have documentary descriptions of the original churches at Cailin and Chonchi, even though the latter was a more important and populous mission than Achao at the time. The Cailin mission, which was home to the Caucahue Indians, was founded in 1764 by Royal decree and as the southernmost mission it also served as a base for annual excursions south of the Chiloe archipelago (Hanisch Espindola, 1982b, pp. 67, 201; Enrich, 1891, p. 264). The Real Audiencia of Chile assigned each mission an initial 500 pesos for building costs, and gave each missionary an annual salary of 300 pesos, with an additional 30 pesos for wine and candlewax (Hanisch Espindola, 1982b, p. 210; see also pp. 211-217). Writing in 1764, Johann Nepomuk Walter described the new church already being built at Cailín:

> They maintain their church in the same way, with appropriate decency, which they themselves built through their own industry and personal labor. They venerate in the said church a precious statue of Nuestra Señora del Carmen, for which they exhibit singular devotion, and calling it their mother they invoke her in a very heartfelt way in their tribulations and labors, and to make themselves more worthy of her patronage they take it out in procession on some of their feast days through the streets garnished with laurel branches, which they set up for greater cleanliness, and having done the rounds of the village they return to the church in the same order in which they left it (Hanisch Espindola, 1982, p. 202).

I will return to this profound veneration for carved images of saints when I consider the Chilote sculptural tradition shortly. The expulsion documents merely mention «a chapel, three houses with straw roofs [and] their corresponding rooms»[13].

The mission at Chonchi, just south of Castro on the Isla Grande, was founded by the same Royal decree in 1764 to administer to Amerindians of various ethnicities who had settled in this extremely populous region, a population which reached 4000 souls. Walter reported in that year that the Indians had already «quickly built a very spacious living quarters for the father, all of them working spontaneously, and they are still progressing with determination in finishing a large section which serves for the school for children, in which many children from this village and neighboring villages are already learning to read and write». He continued, remarking that the caciques of the town and surrounding communities «graciously and voluntarily» paid the three thousand pesos that the complex cost to erect—much more than the stingy Audiencia had granted them (Hanisch, 1982b, pp. 203-204). The anonymous report from 1769-1770 in the Jesuit archives describes the Chonchi church in some detail: «Here the Jesuit fathers had begun to build a larger church than that at Castro, completely of wood, with squared columns all of one piece, which draw admiration because of the thickness of their volume» (Hanisch Espindola, 1982b, p. 227). The suppression report calls it a «Church of three aisles, completely of wood and a roof of clapperboard», and mentions three outbuildings as well»[14]. Francisco Enrich, describing the church as it looked in the mid-19th century, described it as a «beautiful church, of seventy *varas* in length, and a width corresponding to a church of three aisles. The columns that form [the aisles] rest on bases and plinths of stone, which extend for about one *vara* into the earth» (Enrich, 1891, p. 250). The handsome church there now, with its

[13] «Ittn. se compone d[ic]ha Micion de una capilla, tres casas con techo de paja, sus apocentos correspond.tes» (ANC, *Jesuitas 3*, f. 233a).

[14] «Itt. la Iglesia de tres naves obra toda de madera y techo e pisarritta de tabla; Itt. tres casas de vivienda con el mismo techo…distribuidas en aposentos, con correspondientes sillas, mesas, estantes, y canseles, despensa, y escuela» (ANC, *Jesuitas 3*, f. 231a).

brightly painted corrugated iron sheeting and elegant neo-Gothic arcade, is entirely a product of the late nineteenth and early twentieth centuries.

Little is known about the origins of the church of Santa Maria de Loreto at Achao, the only surviving church of the Jesuit era and the oldest church in Chiloe (figures 1, 2). An itinerant mission was founded there in 1690, and the Superior Michael Choller wrote that the Jesuits established a permanent mission there in 1723, and mentioned by name the Austrian furniture maker Anton Miller and a lathe operator called Miguel, suggesting that they supervised the construction of the present church (Pereira Salas, 1965, pp. 113-114). A Jesuit visitation report recorded the existence of a church there as early as 1734-1735, and in 1743 the mission was described as having «a large and beautiful church» (Enrich, 1891, pp. 154, 182). The anonymous report from 1769-1770 gives us more details, describing «a beautiful church of wood, of three aisles, with columns all of one piece» (Hanisch Espindola, 1982b, pp. 229-230). The expulsion documents, dated December 1776, take special note of the remarkable mouldings which make the central vault the finest in Chiloe: «[the church is] of three aisles, all of wood, and a roof of clapperboard, adorned inside with mouldings»[15]. A much later testimony, written in the 1791 by the Franciscan Pedro Gonzales de Agüeros, describes the finished church: «on the Island of Quinchau, in the site of Achau, [the Jesuits] built a Church and their living-quarters, this being the finest that they made in the whole archipelago. The Church, which has three aisles [...] although of wood, is of noteworthy and detailed architecture, and the housing for the two religious [are made] with all possible commodiousness and with spacious offices to house the provisions» (Pereira Salas, 1965, p. 114).

The Achao church is a testament not only to the skills of the Huilliche carpenters but also to their ability to make the best use of the natural resources on hand. It is built entirely of local wood such as *alerce* and cypress, using traditional methods. Unlike cypress, which grew in abundance in Chiloe's dense forests, *alerce* had to be obtained through long canoe trips and backbreaking labor from the mainland coast. According to the 1769-1770 account, teams of six to eight Indians would go for three-week periods in their canoes and set up camp on the mainland, felling the giant trees and splitting them into planks using hatchets and wedges (Hanisch Espindola, 1982b, p. 244). These same methods of splitting and carving, which the Huilliche also employed to make their wooden canoes, were used to make the building materials of the Achao church, and their preference for strong wooden dowels over nails (the church at Achao uses no nails) also derives from indigenous building traditions, as we have seen.

[15] «Itt. la Yglesia, de tre naves, toda de madera, y techo de tabla de pisarritta, adornada por dentro de molduras» (ANC, *Jesuitas* 3, f. 228b).

The expulsion documents list substantial workshops of woodworking tools at the Chiloe missions, including handsaws, regular saws, chisels, scrubbing brushes, files, hammers, jointers, gouges, tools for making grooves, machetes, drills, hatchets and axes, awls, knives, compasses, and quadrants, which were used both for building the churches and carving the sculptures and *retablos* that went in them. Achao had one of the largest workshops[16], although there were also sizeable collections of tools and unused wooden planks at Cailin, Chonchi, and Castro. The Cailin workshop, which still possessed 275 unused *alerce* planks at the time of the expulsion, also had several unfinished faces from statues of saints, clearly designating it as one of the centers of sculpture[17]. At Castro, where a comparable collection of tools was

[16] The following tools were inventoried at Achao itself in 1776: «9 hachas; 3 serruchos de dos manos; 3 seruchos de una mano; dos Sierras medianas; 2 chiquitas; 6 escoplos grandes, 1 mediano y 4 chiquitos; 1 cepillo; 2 acanaladores; 2 junteras; 2 azuelas de una mano, y otra de dos manos; 1 compás; 3 barrenas g[ran]des, 3 medianas, 2 menores y 3 chiquitas; 1 yunque; 2 bigonias; It. 1 yunque y 1 tornillo tiene Don Juan de Loayza; 3 tenazas; 3 limas; 1 clavera; 1 tornillo gr[an]de otro chiquito p[ar]a la messa; 4 martillos» (ANC, *Jesuitas 3*, ff. 202a-b). Even more tools originally from the Achao mission had been moved to the College at Castro for safekeeping, including: «Itt. ocho hachas, herrameintas fragua; Itt. un yunque, dos viornias quatro machos los tres grandes y uno pequeño, un tornillo grande; Itt. otro tornillo grande, y yunque del mismo grandor que el sitado arriba esta prestado al S.r Juan Loayza se manda la recojer; Itt. otro tornillito pequeño con su yunquesito y vigornia; Itt. onse sierras, y quatro de ellas pequeñas y las demas grandes que se componen de tres serruchos, dos grandes y dos medianos; Itt. quatro martillos, y un machetito; Itt. dos tenasas un alicate, una entenalla, una vasqueta y una clavera, tres limas viejas, un compas; Itt. ocho varrenas sinco de ellas grandes y las tres chicas; Itt. sinco escoplos de maior a menor, los tres de todo fierro; Itt. una urbia chica, tres junteras una de molduras un guillamen, un sepillo, un acanalador, otro mas; Itt. dos asuelas de una mano, y otra de dos; Itt. dos gramilles, dos fierros, sueltos e junteritas; Itt. una plancha de fierro, dos chapas viejas, y once ur […]; Itt. un escarcador, un tajonsito, y una claverita para hacer clavos chicos; Itt. un acanalador con su fierro» (ANC, *Jesuitas 3*, ff. 227b-228a).

[17] The following tools were listed at Cailín: «Ittn. por una petaca unos pocos clavos y unas alforjas son 26 clavos; Ittn. por 4 sierras; Ittn. dos machetes; Ittn. por 275 tablas de alerse las tabl[a]s son de este colegio […] Nota lo que sigue aqui apuntado se allaria con el ymbentario que se hizo de lo que pertenece desta casa en la ciudad de Castro 22 de diciembre de 1767. Dos rostros de santos, onse junteras, un acanalador y una moldura todo con sus cajas, dos sepillos con caxas, 7 gurbias con su caxa, entre grandes y chicas, 9 escoplos con cax. de madera las 8 uno de fierro, 8 varrenitas, 3 compases, 4 fierros de tornear, unas tenasas, 4 limas con una quebrada, una sacabroca, 3 fierros sueltos de picostera y sepillo, una barrena descora, un martillo, 3 punsones de fierros chicos, una asuela de dos manos, y otra de una mano, una oja de sierra vieja, 9 limas nueb., 9 escoplitos chicos, otra asuela de dos manos, una hachita ynglesa con su pico, siete fierros de molduras con sus caxas, dos sepillos con sus caxas de madera, un guillamen con caxa, tres herramientas de tornar […]» (ANC, *Jesuitas 3*, ff. 212b-214b). The following items belonging to the Cailín mission were kept at the College in Castro: «Ittn. docientas y ochenta tablas de alerse pertenecen al este colegio de Castro; Ittn. dos rostros de santos; Ittn. erramientas q.e se hallaron en los cajones sitados onse junteras, un acanalador, una moldura todo con sus cajas de madera, dos cepillos con cajas, siete inbias, entre grandes y pequeñas; Ittn. nueve escoplos con cavos de madera los ocho menos uno; Ittn ocho varrenitas, tres compases, y quatro fierros de tornear, unas benasas, quatro limas, con una quebrada; Ittn. una sacabroca, tres fierros sueltos de juntera y sepillo, una varrena de cocona, un martillo, tres punsones y dos fierros chicos; Ittn. dos asuelas de dos manos y otra de una, una oja de cierra vieja; Ittn. sinco

kept, there is also evidence of sculptural and perhaps painting activity, since the private quarters of Franz Xavier Kisling included a mortar for grinding color pigments as well as several unfinished saints' faces and hands[18]. Chonchi had the least number of tools, but the mission did have four hundred unused planks of *alerce* at the time of the expulsion[19]. Planks of alerce were even stored at the *estancias*, or farms, such as the *estancia* at Meulin (belonging to the College of Castro), which had fifty planks at the time of the expulsion[20].

The façade of Santa Maria at Achao is fronted with an elegant arcade of five arches, the central arch notably wider than the flanking ones (figure 1). The proportions are classical, each arch perfectly hemispherical and supported by classical piers resting on plinths with plain wooden capitals. Above the arcade are three arched windows letting onto the choir, and two on the tower, but no other

---

limas mas, quatro escoplos pequeños; Ittn una acha pequeña con su pico, siete fierros de molduras con sus cajas, dos cepillos con sus cajas toda madera; Ittn. un guillamen con caja, y tres erramientas mas de tornear, otra varrena y dos quebradas pequeñas» (ANC, *Jesuitas 3*, ff 232a-233a).

[18] «Itt. quinse hachas nuebas, trese d[ic]has mas viejas, y veinte y ocho hachas mas que dise el R.do P.e Vd. estan en las hasiendas las que se recojeran en el poder de los sujetos que las tienen; Itt. otra hacha mas; Itt. seis varrenas sin cavos, y seis limitas sin cavos; Itt. una caxeta de madera con varias menudencias de reliquias, estampitas, y medallas; Itt. sinco varrenas entre chicas y grandes, una asuela de una mano, un escoplo con cavo de madera; Itt. sinco herramientas de molduras con sus caxas; Itt. un limpiador de fierro, quatro fierresitos de carpintería, un alicate, dos fierros de sepillo, una varrenita, una oja de sierra vieja; Itt. quatro limas sin cavos, un tacho viejo, un pedaso de fierro como de dos libras, un barretonsillo de sero; Itt. una juntera, un martillo grande, un formon, un escoplillo, otro formon quebrado, una asuela de una mano; Itt. dos fierros con sus cavos que llaman maichiques; Itt. unas tenasas, dos urbias viejas, un anillo de grillete; Itt. las hachas y amencionadas son en el todo sinquento y seis con catorse nuebas, y no quinse como se dijo antes; Itt. de d[ic]has hachas quatro estan en la estancia de Meulín dos en poder del capatas, y dos as cargo de los pastores en la estancia de Lemuy otras dos hachas, una d[ic]ha en poder del molinero que hasen sinquenta y sinco, fuera de una hacha que se le dío al yndio sacristan en parte de pago; Itt. herramientas de fragua, un yunque, un tornillo, un macho, dos martillos, uno grande, y otro pequeño, unas corbas, una tenasa, un alicate pequeño una clavera, nuebe limas, dos contadores, quatro medianos, tres sinselitas; [in the rooms of Franz Xavier Kisling] una lima grande, un martillo pequeño, dos barrones pequeñas, un alicate quebrado, tres basitos de christal, un candado de viuda con llave, una escrivanía con su erraje y llabe, una piedra grande con su mano para moler colores; Itt. seis rostros de santos con sus manos sin encarnar, y otra estatua, y un niño sin encarnar; [in the rooms of Francisco Xavier Pietas] Itt. quarenta y dos limas nuebas de todos tamaños; Itt. nuebe d[ic]has con cavos; Itt. dos sepillos, una juntera sin caxas; [in the rooms of Michael Meyer] Itt. seis machetes, quatro gurbias; Itt.una barrena, y tres fierros de torno; Itt. una juntera armada; Itt. dos fierros con un sepillo y acanalador; Itt. un guillamen; Itt. un sepillo grande con su caxa; Itt. un compasito de alquimia; [in the rooms of Joseph García] Itt. un compas grande, y una tenasa; Itt. siete limas sin cavos, un sepillo, tres fierros pequeños de carpintería; Itt. un martillo, una barrenita, una sierra pequeña; Itt. un quadrante de observasión descompuesto, otro quadrante hechiso» (ANC, *Jesuitas 3*, ff. 222b-227a).

[19] «Ittn. Un cajonsillo de clavos echos de varias vitolas; Ittn. Dos sierras; y dos serruchos; y dose varrenas; Ittn. Tres escoplos y una urbia; Ittn. Seis ores; Ittn. Un juntera; Itt. quatro sientas tablas de alerse» (ANC, *Jesuitas 3*, ff. 205b-206a; 231a).

[20] «Ittn sinquenta tab.s de alerse buenas» (ANC, *Jesuitas 3*, 217b).

ornamentations of any kind disturb the unrelentingly flat walls with their surface of overlapping shingles, a fish-scale appearance appropriate to a community who gains most of its living from the sea. The bell tower, almost cubist in its elemental austerity, rises directly above this porch and choir, perfectly proportional with the rest of the façade. Its sober, block-like base supports a pyramidal roof which it itself crowned by a delicate octagonal cupola and spire (the different levels of chilote towers are called *cañas*) (Buschiazzo, 2001, p. 37; Montecinos Barrientos, Salinas & Basaez, 1995; Montecinos Barrientos, 2002). The barn-like main body of the church contains only nine small arched windows and a door on each side. Six rectangular windows let light into the sacristy behind the flat apse. The church fronts a large open plaza known as the *explanada* that was used for processionals and other theatrical events, giving the church a prominence over the mission's urban space comparable to that developed on the Paraguay Reductions at the same time (Montecinos Barrientos, Salinas & Basáez, 1995; see also Gutierrez & Viñuales, 1997, pp. 375-384). The sides of the church were once adjoined by wide eaves to protect the faithful during downpours, a feature derived from Huilliche domestic architecture, but these have since been removed (Buschiazzo, 2001, 98; Montecinos Barrientos, Salinas & Basáez, 1995).

The architectural prototype established at Achao, and undoubtedly the other larger missions such as Chonchi and Cailin, became the standard followed for the next century and a half on the islands, now known as the «Chilota School of Wooden Religious Architecture». It combines the indigenous techniques of carpentry and carving that we have just observed with an architectural style derived from the South German Rococo. Elsewhere I have shown that the basic profile of the tower and its location in the center of the façade recalls South German examples such as the 17th-century tower of the Peterskirche in Munich or the late Medieval St. Margaret's Chapel in Salzburg (1491), and versions with an arcaded porch at the front and a small central tower at the back are common in the Tyrol and Switzerland, for example in the wayside chapels outside the 18th-century pilgrimage shrine of Einsiedeln (Bayley, forthcoming a y b). This kind of central tower appeared soon afterward in the Jesuit's principal church in Santiago, San Miguel (1751-1766), which Franz Grueber built in a hybrid Bavarian style (figure 3). The San Miguel tower, now destroyed but preserved in drawings, had a gambrel roof, corbelled cupola, and finials. This manner of building facades became typical of later architecture in central Chile, setting it apart from the building styles of neighboring Argentina. Later examples can be found in Santa Ana (begun 1806) in Santiago and a plethora of provincial 19th-century churches such as the Franciscan church in Curimón, the Convento del Buen Pastor at San Felipe, and the delightful pilgrimage church of San Antonio del Almendral, the last three all made of painted wood.



Figure 3: Church of San Miguel, Santiago. From a drawing by Juan Mauricio Rugendas (1839). Staatliche Graphische Sammlung, Berlin.

Hernán Montecinos Barrientos has quite correctly pointed out that the façade and tower at Achao are not original to the church, but date from an 1873 reconstruction (Montecinos Barrientos, Salinas & Basaez, 1995; Montecinos, 2002). I am also convinced by his arguments that the octagonal shape of the top *caña* of the new tower at Achao was updated to echo that of nearby Quinchao, which was constructed in 1861. Nevertheless, the new tower and façade at Achao almost certainly maintained the basic profile of the original structure, with its central tower rising from the peak of the façade, and its classical portico below. The most important evidence that the Achao church had a façade with a central tower and arcade can be found at the Jesuit church of San Miguel in Santiago, built by workshops of mostly Germanic men who came on the same ships as the missionaries of Chiloe. No scholars have denied that the appearance of the Achao church is Central European in origin. Montecinos noted strong similarities with Southern German churches like the Sebastiankirche in Binzwagen or the Marienkirche at Kloster Schultz, while Ignacio Modiano traces the design to a 1520 engraving of the Church of the Immaculate Conception in Regensburg and also found commonalities with the architecture of Zagreb (Croatia), and Gabriel Guarda made references to the architecture of Poland (Guarda, 1984; Modiano, 1988 and 1993; Montecinos Barrientos, Salinas & Basaez, 1995; Buschiazzo, 2001). It would be strange indeed if this Germanic influence was imported by the Franciscans, who were primarily of Iberian or Iberian-American extraction. These

later missionaries brought with them a taste for neo-Gothic pointed arches and traceried altarpieces as at Dalcahue (19th century), and for the tall, spindly towers found at churches such as Villupulli (late 18th century).

The interior of Santa Maria in Achao (figure 2) is more typically Latin American, echoing a type of mission church that originated in the first years of colonial New Spain in the 1530s and surviving in places such as the 18th-century Jesuit missions in Chiquitanía (Bolivia) (figure 4), and the original churches of the Paraguay Reductions, as well as the Franciscan missions of Yaguaron (Paraguay) (Bailey, 1999, pp. 11, 32, 38, 44, 64). The basic shape is rectangular, with three aisles of columns creating a basilical form. This kind of building served two purposes, since it was both relatively easy to build —crucial in a world of amateur architects— and it also recalled the era of the Early Church, considered a golden age by missionaries in colonial times.

The columns dividing the aisles at Achao, which are made by joining several planks together, are made to follow simple classical prototypes, with plinths, plain capitals, and entablatures. The latter are particularly inventive, since they imitate the horizontal divisions of Greco-Roman entablatures by making each horizontal plank step forward as they move upward, and they even imitate triglyphs by having an additional staircase-like projection from the entablature jut out above each column. The pilasters on the walls, which correspond to the main columns, are even more classicizing, and they include fluting and mouldings. The wide planks of the floor, with their coarse chiselled surfaces —similar to those mentioned in



Figure 4: Church of San Rafael, Chiquitanía (Bolivia), 18th century, interior.

documents— contrast sharply with the intricate carved foliage and geometric patterns on the ceiling, altars, tabernacle, and pulpit.

The main difference between the Chilote interiors and those of, say, the Chiquitos missions, is that the central aisle is vaulted, in the case of Achao in a delicate and complex net-vault adorned with scalloped mouldings, which recalls the lighthearted stucco decoration in the vaults of South German churches of the 18th century. Such vaults appear, for example, at the former Premonstratensian abbey church at Obermarchtal, Bavaria (1686-1701). The vault ribs at Achao crisscross the roof from the tops of the arches below and are adorned at their intersection points with peony-like flowers. A giant, multi-layered peony also appears in the center of the ceiling. With these ribs, the architect has given the impression that the entire ceiling is covered with a large garden trellis, transforming a structural element into a purely decorative one —an approach that is very Rococo in spirit.

The far end of the church focuses on three exquisite wooden retablos, done in a style that harmonizes with the rest of the church. The main altar consists of three sections enclosing statue niches. Its shape is very simple —it is essentially three boxes set next to each other— however, there is a hint of Rococo style in the concave profile of the central niche, as well as the delicately twisting solomonic columns which frame that and the two lateral niches. The most ingenious features of this altar result from the woodworkers' need to substitute wood for rarer media. For example, instead of taffeta curtains or silver finials, the artist has given us an expertly rendered false pair of curtains in the central niche, and he has added flat, scalloped finials and crowns to all three sections, including the monogram of the Society of Jesus and of the Virgin Mary. Especially fine is the tabernacle, with its relief carvings of *Saints Ignatius of Loyola* and *Francis Xavier*, polychrome painted and surrounded by a plethora of scrolls and other Rococo ornamentation, and the delightful palm capitals on the *retablo* columns. Scholars in the past have maintained that the central part of the high altar is a later reconstruction by the Franciscan friar Alonso Reyna of Andalucia, but its style is too perfectly consonant with the rest of the church for this to be likely, and as Pereira points out the altar depicts Jesuit saints and the Jesuit emblem (Pereira Salas, 1965, pp. 114-115).

The side altars, also undoubtedly original to the church, are equally interesting. On the left one, the artists have created a sense of volume not by carving deeply into a log of wood, but by layering planks of wood on top of each other, their edges decorated by the same kind of scalloped plant decoration as seen on the ceiling ribs, although here with a repeating tulip motif. The result is highly ornamental, with a great deal of texture and variety. On the right hand side, the altar has another pair of artificial curtains made of wood, with classical style columns on either side and exuberant Rococo scrolls at the top. In addition to these two side altars, side niches open up on both sides, framed by wooden curtains and crowned by

miniature cupolas set into the vaulting of the aisles. The fine pulpit, with its cone-shaped base and feather headdress-like crown, also picks up the leafy decorative strips used in the ceiling and altars, giving the entire interior a tremendous sense of unity that is remarkable given the builder's constraints.

We have already seen the evidence of sculpture production on the missions in Chiloe, particularly at Cailin, Achao, and the college of Castro, where Father Kisling may have taught sculpture and perhaps painting —although if the expulsion documents are any indication there was very little painting instruction on the Chiloe missions[21]. Although it has not yet received the attention garnered by the churches, Chilote sculpture is equally unique and, at its best, tremendously moving. In 1955 Isidoro Vazquez de Acuña made a pioneering study of what he called the «Hispano-Chilote School of Carving», dividing it into four different categories depending upon characteristics such as size and subject (Vazquez de Acuña, 1955, pp. 51-59; see also Pereira Salas, 1965, p. 264). Made by elders in the community (called *santeros*) —both men and women— chilote sculpture is carved directly with the chisel, often from a single piece of wood, and includes larger figures (between 80 and 160 cm in height) with plain, rough trunks but finished and painted hands and faces, some of them *imágenes de vestir* with only the heads, arms and upper body carved in full and the rest formed of a stand of vertical planks. They also include smaller figures (no taller than 90 cm) with finished and painted heads and hands and the body only roughed out, sometimes carved with vestments that exhibit inventive drapery. Although full figure statues in wood are rare, there is an especially important group of Christ figures (25-150 cm), which have moveable arms attached with pieces of leather. These appear in many of the main churches [Achao and Dalcahue have two of the finest (figure 5)] and they

[21] In contrast to sculpture, the inventories list very few paintings, and the fathers seem to have made do mostly with engravings. At Cailín, for example: «Ittn. dos laminas la una S.n Fran.co Xavier y la otra S.n Ygnasio; Ittn. dies y seis estampas de humo y colores, entre grandes y pequeñas» (ANC, *Jesuitas 3*, ff 210a, 232b). At the estancia of Meulin: «Ittn. mas seis estampas grandes en el dormitorio» (f. 217b). At the estancia of Lemuy: «Ittn. una lamina con su marco dorado de media bara de alto, seis estampas grandes; y quarenta y dos menores; una cruz esta de firme puesta en la pared; y un cajonsito de qu[…] belas» (f. 220b). At Castro: «Itt. una estampa de S.n Fran.co de Vorja con su marco de madera; Itt. un cajonsito de estampas y reliquias; Itt. un lienso de Sn. Fran.co Xavier» (ff. 223b-224b). The following formerly belonged to the church at Castro and the missions of Achao, Chonchi, and Cailín and were kept at the college of Castro: «Quadros: Ittn. uno de S.n Joseph en su Altar; Ittn. otros dos de S.n Agustin, y S.ta Ana con sus marcos dorados viejos; Ittn. otro de S.ta Maria Magdalena con marcos tallados de madera esta en la Capilla del S.r del Agonia; Ittn. una estampa de S.n Fran.co de Asis; Ittn. dos quadros viejos de S.n Blas y S.n Pablo; Ittn. otro del Corazon de Jesus; Ittn. un quadro pequeño viejo de N.ra S.a con su marco dorado; Ittn. una lamina con marco dorado de plata de Bolonia esta arriva del Sagrario; Ittn. seis laminitas con marcos del espejos, y una estampa de S.n Franc.co Xavier esta en el pulpito; Ittn. seis estampas de la pasion arriva de los pilares de la nave de la iglecia» (ff. 254b-255a).



Figure 5: *Christ Crucified*, polychrome wood and leather, 18th century (?). Church at Dalcahue, Chiloe.

were hung on the cross until Good Friday, when the parishioners would take the Christ figure down and lay him in a coffin or on a table until Holy Saturday.

The style of Chilote sculpture is as different from mainstream Latin American colonial art and that of Spain as the sculpture of the contemporary Paraguay Reductions, which I have studied elsewhere (Bailey, 1999, pp. 164-169). Although there are many fewer examples of Chilote sculpture to use as a comparison —and we must keep in mind that most of what survives today is likely post-Jesuit— both traditions have striking similarities. Both favor images carved out of a large, single block of wood, and both schematize drapery and anatomical features (such as ribcages or shoulder blades), turning them more into geometrical patterns than natural forms. Both also display very little emotion. The Christ figures in particular, while lacerated and covered in blood, stare impassively out at the viewer in a way that paradoxically creates a feeling of intense *pathos*. Such is the Achao crucifixion, with its rigid lines, schematic treatment of drapery and calm facial expression. The lower body, which seems to be carved from a single log, is formed of perfectly parallel legs, which look like columns, and they are countered by the horizontal parallel lines of his loincloth. His hair is also braided into perfectly parallel lines, which fall down straight from the part on his forehead. The Dalcahue Christ is very similar (figure 5), although his head is tilted more to the side, and the drapery is more inventive, formed of zigzag patterns. Both of these Christs bear a certain resemblance to some of the earliest Guarani sculptures, particularly the Passion

figures at the Santa Ana museum or the crucified robbers at Santa Rosa (late 17th or early 18th century).

The expulsion inventories list a fair number of statues, including full figure images and faces and hands used for *imágenes de vestir*. Most common are statues of Christ, which were found at Achao, Cailin, Chonchi, Castro, and the *estancia* at Lemuy, followed by images of Our Lady, including the Assumption, Immaculate Conception, Our Lady of Sorrows, and the Virgin of Loreto, and Sts Anne and Joseph[22]. Also popular, naturally, were the Jesuit saints, not only Ignatius of Loyola and Francis Xavier but also Aloysius Gonzaga and Stanislas Kostka, and there were statues of St. Rose of Lima, St. Teresa, St. Michael, and one of a soul in purgatory. Although it is impossible to tell whether the statues were imported from Europe or mainland Latin America, many of them are of a kind commonly made on the islands. One that was certainly imported is an ivory *Immaculate Conception*, which was probably brought from the Philippines or China. The inventories also listed a substantial collection of clothing for the statues, gathered together from

[22] The following belonged to the church at Castro and the missions of Achao, Chonchi, and Cailín, and they were gathered together in the college at Castro: «Estatuas: Primeramente N.ra S.a del Rosario con su niño de cuerpo entero; Ittn. S.n Ign.cio y S.n Fran.co Xavier de cuerpo entero; Ittn. un Señor en la Cruz esta en su altar; Ittn. S.n Miguel de cuerpo entero algo maltratado; Ittn. N.ra S.a de la Asuncion de rostro manos y pies en su altar; Ittn. N.ra S.a de la Purissima Concepción de cuerpo entero tiene tres quartas algo mas de alto esta en el altar del S.r S.n Joseph; Ittn. un Señor de la columna esta en una repisa; Ittn. un bulto de N.ra S.a de los Dolores esta en su repisa; Ittn. otro de S.n Juan Nepomuceno en su repissa; Ittn. dos bultos de S.ta Theressa y S.ta Rosa con su niño Jesus estan en sus repissas; Ittn. un Señor encarselado esta en una repissa; Ittn. una anima del purgatorio de medio cuerpo esta en una repissa; Ittn. dos pares de rostros y manos p.a N.ra S.a y S.n J.ph y para otros santos; Ittn. S.ta Ana y su niña componense de rostro y manos; Ittn. otras dos estatuas del S.n Ign.cio y S.n Fran.co Xav.r componense de rostro y manos; Ittn. otras dos estatuas de S.n Luis Gonsaga y S.n Stanislao tiene el uno un Santo Christo en las manos, y el otro un Niño Jesus, estan en los nichos colaterales del altar mayor; Ittn. un Santo Christo de pasta en la Sacristia puesto en un nicho a manera de corazon forrado p.r de dentro con turpi asul; Ittn. una imagen pequeña de la Purissima Concepción de marfil q.e esta arriva de la repissa de S.ta Rosa; Ittn. dos Santos Christos de Alquimia medianos que sirven a S.n Fran.co Xav.r y a S.n Juan Nepomuceno; Ittn. otro de lo mismo pequeño q.e sirve en el altar de N.ra S.a de la Asumpcion; Ittn. otro d[ic]ho de guesso pequeño en el altar mayor; Ittn. una cruz en la pila bautismal con sus puntas de plata; Ittn. otra cruz de madera; Ittn. un rostro y manos de S.n Ign.cio» (ANC, *Jesuitas 3*, ff 254a-b). The following were found at Cailín: «Ittn. un santo cristo chico; Ittn. mas un santo cristo con su cajon; Ittn. un S.to Xpto con su caxa de madera; Ittn. dos rostros de santos» (ANC, *Jesuitas 3*, ff 210b-233a). These objects were inventoried at Lemuy: «Ittn. otra d[ic]ha casa con dos bibiendas la una que sirve de oratorio y ai en el una de N.ro Señor de bulto de una bara de alto […]» (ANC, *Jesuitas 3*, f. 220a). This piece was listed for Castro: «Itt. un santo Christo que se hallo en el aposento rectoral como de dos tersias de largo con su dosel de raso negro guarnecido con ojacillo de plata, y sinta llana amarilla angosta» (ANC, *Jesuitas 3*, f. 224a). And at Chonchi the inventory recorded these: «Itt. dos rostros de ymajenes» (ANC, *Jesuitas 3*, f. 229b).

the churches at Castro, Achao, Chonchi, and Cailin, underscoring how most of them would have been displayed wearing vestments[23].

As we have already seen in Walter's description of the veneration the citizens of Cailin had for their statue of Nuestra Señora del Carmen, religious sculpture played an intimate role in the lives of Chilote communities. One of the most remarkable and moving examples of this interaction between worshipers and statues took place during the itinerant rounds made by a pair of missionaries by canoe between September 17 and May 17 every year. The *Noticia Breve* of 1769-1770 gives the most detailed description of this tradition, which is worth quoting in full:

> On the 17th of September two *piraguas* come from Ichoac to the College of Castro, with some Indians from that village, in search of the missionary fathers. These, who are ready for them, depart that city in a procession, which goes to the beach, where the following statues of saints embark [on the *piraguas*]: San Isidore, Saint John the Evangelist, Saint Notburga, the Virgin, and a large [statue of] Our Crucified Lord. In addition to these are the furnishings for the masses, tables, boxes, and whatever is necessary in a land where there is nothing…When the *piraguas* arrive [in a village], the saints are disembarked and conducted to the church in procession with the missionary fathers, where [the statues] are placed,

---

23 «Ropa y Vestido de las Estatuas: Ittn. quatro mantos de N.ra S.a del Rosario, uno de tissù con frang[a]s finas de oro, otro de brocato, con frangas de oro, y flecos de ylo de oro, otro de lama amarilla con encajes falsos de ylo de plata, otro morado de ala buelta con perciana nacar por delante; Ittn. sinco tunicas o vestidos de N.ra S.a

Ittn. dos tuniquitos del niño Jesus; Ittn. un capillo bueno con frang[a]s finas de plata y sintas finas y una joita de oro; Ittn. tres niños Jesuses, uno en el sagrario, otro q. esta en brasos S.ta Rosa y el otro S.n Estanislao tienen su vestidos desentes, ademas de los d[ic]hos arriva puesto […] Ittn. dos mantos de N.ra S.a de los Dolores el uno de perciana azul con puntas negras, el otro de tela negra bordado alrrededor con seda blanca tiene lo puesto; Ittn. dos tunicas con sus mangas, una de perciana y otra de damasco negro y senefa amarilla tiene lo puesto; Ittn. S.n Juan Nepomuceno, tiene su vestido completo y puesto de brocato negro, su roquete y esclavina de azul; Ittn. las estatuas de S.ta Theresa, y S.ta Rossa tienen sus vestidos puestos, el de S.ta Theressa se compone de un manto blanco de lana y tunico de pico de oro y escapulario de lo mesmo; el de S.ta Rossa avito blanco escapulario y manto negro; Ittn. dos bestidos de N.ra S.a de la Asuncion q.e se componen de dos mantos el uno de rasso y el otro de lustrina y de lo mismo las tunicas.

Ittn. N.ra S.a de Belem con bestido de persiana colorada sin manto; Ittn. un bestido de S.n J.ph; Ittn. bestido entero de S.ta Ana y su niña tienen lo puesto componece de manto y escapolaria de rasso; Ittn. un estandarte de glasè con franja de oro fina y su Jesus q.e le sirve a S.n Ign.cio p.a su fiesta; Ittn. un pendon de damasco carmesi viejo otro de rasso.

Ittn. un palio verde con senefa colorada de damasco y heco de lana; Ittn. onse alfombras entre grandes y chicas; Ittn. quatro paños negros, y otros mas; Ittn. dos vandas coloradas, y un pano de facistol negro; Ittn. dos liensos de anganipola, de a quatro varas

Ittn. dos colgaduras de seda coloradas con listas amarillas viejas, dos cojines uno de terciop.lo carmeci viejo y otro listado; Ittn unos retasos de anganipola q.e estan en el altar de N.ra S.a de la Asuncion; Ittn. el nicho de S.n Mig[ue]l esta aforrado con un retaso de calamaco de seda viejo; Ittn. quatro sotanillas p.a los acolitos, dos de ellas de sanga con felpa azul en sus estremidades; Ittn. dos retasos cortos de pañete colorado» (ANC, *Jesuitas 3*, ff 253b-254a).

> each one in its appointed niche. They light the candles, which are not extinguished from this point until the departure. An elderly Indian is the patron of the Holy Christ, and he has the privilege of going in procession with a banner, and he has two assistants to take care of the same high altar, and Saint Notburga has her patroness, who also looks after the same. All must obey these patrons in matters pertaining to their altars, and the women must obey the patroness…On the day of departure the saints are placed in their boxes and carried in procession to the beach, where [the missionary] makes a brief sermon, [and] the missionary gives the benediction. The saints embark on the two *piraguas*, which arrived the day before from the [next] chapel, and when they set off [the Indians] shout from the beach three times: *¡Buen Viaje!* (Hanisch, 1982, pp. 249-252).

During their stay at the village, the statues also took part in other processions, depending upon the village and length of stay, which usually lasted from two to four days. One can only imagine how upsetting it would have been to these communities to have these annual missions cut off by the expulsion in 1767. And indeed, listed in the inventory made nine years later in the College of Castro, are the very saints who made this annual voyage, including the large Christ figure, the Virgin of Sorrows, Saint John the Evangelist, Saint Isidore, and Saint Notburga (a Tyrolian saint who reflected the Germanic origins of the missionaries), all resting in their boxes ready for a voyage that they would probably never make again[24].

Churches like Achao and the carvings of the Chilote sculptors are reminders that the art and architecture of the Jesuit missions embraced the widest possible range of styles and techniques, reflecting the global nature of their enterprise. By merging a Central European style that was quite distinct from the Iberian and Italian influence in most of the rest of Latin America with an ancient Amerindian tradition of woodwork and architecture, the Jesuits and Amerindians of the Chiloe missions created a unique prototype that would survive and flourish on the islands for almost two hundred years after the Society of Jesus was expelled from Spanish territories in 1767, continually enhanced and updated by later influences and traditions.

---

[24] «Razon de los ornament.s, vassos sagrados y estatuas q.e sirven p.a la mision circular de esta prov[inci]a; Primeramente un Santo Christo grande con su caxa forrado por de fuera con cordovan y por de dentro con tripi colorado y caracolillo de plata con dos cornas de rasso; Ittn. una imagen de N.ra S.a de los Dolores y otra de S.n Juan, ambas con mantes de perciana asul y tunicas de persiana colorada, y un niño Jesus pequeño; Ittn. un corazon de Jesus grande con rayos dorados; Ittn.una peaña con sus senefas de tripi coloradas y guarnecido con caracol de plata; Ittn. un coponcito de plata p.a tener a N.ro amo colcado durante el tiempo de la Micion de cada capilla; Ittn. una estatua de S.n Isidro, y otra de S.ta Noburg con sus caxones y cortinas; Ittn. tres colchitas chicas de la tierra» (ANC, *Jesuitas 3*, f. 256b).

Bibliography

Unpublished sources:

Archivum Historicum Societatis Iesu, Rome (ARSI).

Chil.2 (Triennial Catalogue, 1640-1726).

Chil.3 (Triennial Catalogue, 1729-1755).

Archivo Nacional de Chile, Santiago.

Jesuitas 3 (Inventories of the Jesuit Missions in Chiloe).

Published sources:

Bailey, Gauvin Alexander (1999). *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America*. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press.

Bailey, Gauvin Alexander (Forthcoming [a]). La Calera de Tango (1741-1767) y los otros talleres de arte misional de la Compañía de Jesús en Chile colonial. In Felipe Portocarrero Suarez (ed.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Bailey, Gauvin Alexander (Forthcoming [b]). The Calera de Tango of Chile (1741-1767): The Last Great Mission Art Studio of the Society of Jesus. In Diogo Ramada Curto (ed.), *Jesuits as Intermediaries in the Early Modern World.* Fiesole: European University Institute.

Bailey, Gauvin Alexander (2002). Iglesia de Santa María Achao (Chiloé), Chile. In Luisa Elena Alcalá (ed.), *Fundaciones Jesuíticas en Iberoamérica* (pp. 282-291). Madrid: El Viso.

Bayon, Damián, & Murillo Marx (1992). *History of South American Colonial Art and Architecture*. Nueva York: Rizzoli.

Buschiazzo, Mario (1961). *Historia de la arquitectura colonial en iberoamérica*. Buenos Aires: Emecé.

Buschiazzo, Mario (2001). *Chiloé: un legado universal.* Santiago: Kactus.

Enrich, Francisco (1891). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Barcelona: F. Rosal.

Ferrari Peña, Claudio A. (1980). La influencia de los jesuitas bávaros en la arquitectura y el arte chilenos del siglo XVIII. *Symposium Internazionale Sul Barocco Latino Americano* (pp. 200-225). Rome.

Facultad de Filosofía y Letras (1929). *Documentos para la historia argentina XIX: Iglesia, cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile, y Tucumán, de la Compañía de Jesús.* Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.

Guarda, Gabriel (1984). *Iglesias de Chiloé*. Santiago: Universidad Católica de Chile.

Gutiérrez, Ramón, & Graciela María Viñuales (1997). Architettura in Paraguay e nelle missioni gesuitiche (secoli XVII e XVIII). In Ramón Gutiérrez (ed.), *L'arte cristiana del nuovo mondo* (pp. 375-384). Milan: Jaca Book.

Hanisch Espindola, Walter (1973). El P. Carlos Haimbhausen S.J. precursor de la industria chilena. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Latein Amerikas 10*, 133-206.

Hanisch Espindola, Walter (1974). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Santiago: Francisco de Aguirre.

Hanisch Espindola, Walter (1982a). Calera de Tango, cuna industrial de Chile. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia 93*, 159-189.

Hanisch Espindola, Walter (1982b). *La isla de Chiloé, capitana de rutas australes*. Santiago: Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago.

Hanisch Espindola, Walter (2001). *Iglesias chilotas: patrimonio de la humanidad*. Santiago: Sur Austral.

Maldonado, Roberto (1897). *Estudios geográficos é hidrográficos sobre Chiloé*. Santiago: establecimiento poligráfico Roma.

Modiano, Ignacio (1988). *Iglesias de Chiloé: riqueza iconográfica dentro de una acción racionalista.* Santiago: Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile.

Modiano, Ignacio (1993). *Las experiencias arquitectónicas de los jesuitas en la Misión de Chiloé durante los siglos XVII y XVIII*. Santiago: Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile.

Montecinos Barrientos, Hernán; Ignacio Salinas & Patricio Basáez (eds) (1995). *Las Iglesias misionales de Chiloé. Documentos*. Santiago: Departamento de Historia y Teoría de la Arquitectura, Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile.

Montecinos Barrientos, Hernán (2002). «Las iglesias de madera de Chiloé, Chile: la constante tarea de conservar» (paper delivered at the World Monuments Fund conference in São Paulo Brazil).

Olivares, Miguel de (1874). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile, 1593-1786* (edición de Diego Barros Arana). Santiago: Imprenta A. Bello.

Ovalle, Alonso de (1646). *Historia Relatione del Regno di Cile e delle missioni, e ministerij che esercita in quelle la Compagnia di Giesu*. Rome: F. Cavalli.

Pereira Salas, Eugenio (1965). *Historia del Arte en el reino de Chile.* Santiago: Universidad de Chile.

Sierra, Vicente (1944). *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América*. Buenos Aires: Institución Cultural Argentino-Germana.

Vázquez de Acuña, Isidoro (1955). *Costumbres religiosas de Chiloé y su raigumbre hispana.* Santiago: Universidad de Chile, Centro de Estudios Antropológicos.

INICIATIVAS CIENTÍFICAS Y LABOR MISIONAL DE LOS JESUITAS EN LA NUEVA ESPAÑA, S. XVI

María Cristina Torales Pacheco
Universidad Iberoamericana, México

Participar en un homenaje al padre Manuel Marzal, ejemplo del jesuita contemporáneo que ha sabido vincular con acierto su vocación científica con los propósitos educativos y pastorales de la Compañía de Jesús, me ha motivado a proponer en este ensayo algunas reflexiones sobre el origen de las iniciativas que podríamos calificar como científicas, surgidas a la par de la labor misional de los jesuitas en la Nueva España.

En un texto reciente mencioné cómo en los relatos históricos sobre la Compañía de Jesús en la Nueva España poco se ha atendido al papel que tuvieron los jesuitas en el impulso de las ciencias naturales desde el primer siglo de su estancia en tierras americanas, pues los estudiosos de la historia de la ciencia han dado prioridad a la culminación de la actividad científica puesta de manifiesto, entre otros lugares, en las obras escritas por los jesuitas expulsados en el siglo XVIII (Torales, 2003c). En adición a ello, en México, influidos por una tradición historiográfica liberal decimonónica, se ha estudiado, aunque también escasamente, el origen de la labor educativa de la Compañía de Jesús y se ha dejado a un lado el inicio de la obra misionera de los soldados de Cristo. Más aún, la mayor parte de los estudios sobre dicha tarea han sido realizados desde la óptica historiográfica norteamericana. Herederos también de una historiografía que dejó a un lado los procesos integrados y que así, como en el arte fragmentó la figura humana, en la historia desmenuzó los procesos para profundizar en ellos, la historiografía mexicana ha estudiado aisladas las iniciativas de la Compañía de Jesús, por lo general resaltando su papel protagónico en la educación superior y en la formación de la identidad nacional. Algunos han mostrado también su sensibilidad estética respecto al patrocinio de las creaciones artísticas y, como ya he sugerido, los menos, frente a la labor misional y científica jesuitas.

Aquí, menciono un referente más sobre la historiografía jesuita mexicana. Influida desde el siglo XIX por la necesidad de construir un proyecto nacional

nuestros historiadores, al tomar como objeto de estudio a los jesuitas, con frecuencia, han olvidado que la Compañía de Jesús fue concebida como una corporación mundial con propósitos comunes definidos por el santo fundador y por un sistema de gobierno vertical cuyo eje rector, el Prepósito General, tenía su sede en Roma y, mediante un sistema ágil y eficiente de correspondencia, orientaba y movía en la época moderna el engranaje de dicha corporación.

En el presente ensayo quisiera ofrecer algunos apuntes para mostrar el origen de las labores evangelizadoras a la par del papel que los jesuitas tuvieron en la gestación de una labor a la que hoy en día podríamos imprimirle el calificativo de «científica». Solo me he de referir a la labor educativa en lo que se relacione con estos propósitos. Una propuesta general rebasa los límites del presente trabajo; me ciño a describir la trayectoria de cuatro jesuitas en aras de contribuir a la reflexión sobre los pasos iniciales de la corporación jesuita en Nueva España. Propongo con ello la conveniencia de recuperar el papel del individuo con nombre y apellido, olvidado o más bien ignorado en la historiografía de las últimas décadas del siglo XX, como parte importante para explicar los procesos históricos. Cuánto más obligado esto, si se trata de aportar luz sobre una organización que como signo de su modernidad supo conciliar los propósitos comunes con la valoración de las virtudes individuales (Torales, 2003a).

En el siglo XVI, con una óptica y perspectiva mundiales, la Compañía de Jesús asumió desde Roma, es decir desde su compromiso con Paulo III, como territorios prioritarios para la tarea evangelizadora los estados alemanes en aras de su recatolización[1] y lo que Ignacio de Loyola reconoció como *las Indias*, los nuevos reinos de España y Portugal, americanos y asiáticos, en los que habría que introducir la fe católica. Por ello los Prepósitos Generales que siguieron a Loyola superaron las fronteras políticas entre los reinos, imperios y repúblicas, por una parte, y reconocieron y valoraron las singularidades culturales en el sistema mundial, por otra. Con sus medidas de gobierno y con una sólida formación universitaria de sus miembros, a partir de las primeras experiencias en tierras americanas, fueron construyendo el perfil del jesuita iberoamericano, sensible al reconocimiento de la naturaleza y cultura en tierras ajenas a la suya, y preparado lo mismo para la acción en la cátedra, el confesionario y el púlpito en los espacios urbanos y rurales ya catequizados, que para asumir el reto evangelizador entre los infieles. Esto en paralelo al diseño del jesuita postridentino que habría de formarse en aras del combate al protestantismo. En este contexto es en el que debemos comprender dos párrafos de cartas del santo fundador (que más adelante habré de citar) que

[1] Para la recatolización de Alemania, el santo fundador incluso escribió el texto «Cosas que parecen poder ayudar a los que van a Alemania», fechado en Roma, 24 de septiembre de 1549 (Loyola, 1991, pp. 861-868).

podemos considerar como frases inspiradoras e impulsoras de lo que aquí nos interesa: la apropiación del conocimiento sobre la naturaleza americana, al tiempo en que se realizaban las misiones en los espacios urbanos y rurales y la trasmisión de la fe a los infieles en tierras novohispanas.

Apropiación de la naturaleza novohispana

En otro lugar en el que he hecho énfasis en el valor del género de la carta para la corporación jesuita, he mencionado cómo San Ignacio de Loyola invitaba a los misioneros a escribir lo que él denominó *letras de las Indias*, las cuales solía mostrar a individuos «principales» en Roma quienes las leían «con mucha edificación» (Torales, 2003b). Propuse entonces como el origen de este tipo de textos la carta del santo a Gaspar Berce del 24 de febrero de 1554. En ella sugiere que en sus misivas:

> [...] se escribiese algo de la cosmografía de las regiones donde andan los nuestros; como sería, cuán luengos son los días de verano y de invierno, cuándo comienza el verano, si las sombras van siniestras, o la mano diestra. Finalmente, si otras cosas hay que parezcan extraordinarias, se dé aviso, como de animales y plantas no conocidas, o no in tal grandeza, etc. (Loyola, 1991, p. 985).

En un texto reciente he mencionado cómo los jesuitas llegaron a Nueva España en 1572, cuando ya había pasado la época de sorpresa y asombro ante la naturaleza y el espacio americanos (Torales 2003c). Para entonces se había ya construido en Europa un imaginario del continente americano a través de textos y grabados impresos, surgidos de los relatos y dibujos de quienes habían cruzado el Atlántico (Briesemeister, 2004; Pieper, 2004; Schmidt, 2004; Pietschmann, 2004).

Tan solo faltaban dos décadas para que se cumpliera el centenario del primer viaje colombino. El jesuita José de Acosta (1540-1600), quizá el primero que supo traducir las demandas de San Ignacio de Loyola en una magna obra sobre la naturaleza americana, había llegado un año antes al Perú. En Lima fue rector del colegio de San Pablo, provincial y teólogo consultor del Tercer Concilio. En 1586 se trasladó a México, donde realizó indagaciones sobre la historia antigua; al año siguiente retornó a Europa, y en 1590 publicó su *Historia Natural y Moral.* En la Nueva España encontramos las primeras iniciativas de los jesuitas en esta línea poco tiempo después de su arribo. Entre los autores principales de ellas debemos mencionar a Juan Sánchez Baquero (1548-1619), a Pedro Mercado (1546-1619)[2]

[2] Primer jesuita mexicano. A partir de 1591, se dedicó a la construcción de la casa profesa de México y de su primera iglesia (Zambrano, 1961-1977, XIX, p. 504).

y al hermano coadjutor Bartolomé Santos (1558-1610)[3], quienes por sus habilidades científicas y tecnológicas fueron involucrados en la construcción del desagüe de la Ciudad de México. Asimismo, a Vicente Lanuchi se le atribuye el interés por divulgar en Nueva España los principios de las ciencias. Por su parte, Alonso López de los Hinojosos es un ejemplo del acercamiento sensible de los jesuitas a la ciencia y a la naturaleza americanas en aras a su aplicación al cuidado y conservación del cuerpo. Como lo expresé en su momento, estos jesuitas no fueron los únicos promotores de la ciencia a fines del siglo XVI, fueron contemporáneos de una brillante comunidad científica, en cuyos miembros, la mayoría de origen europeo, se había producido ya la apropiación de lo novohispano. (Trabulse, 1983; Rodríguez-Sala, 1994). Estos jesuitas, a excepción de Lanuchi que regresó a Sicilia, se comprometieron con la realidad americana en consistencia con la política y disciplina de la orden de no permitirles el retorno a Europa una vez en América o en Filipinas. Esta circunstancia contribuyó a su identificación con la sociedad criolla así como a su apropiación y exaltación de lo novohispano.

Juan Sánchez Baquero (1548-1619) y el amanecer de la cartografía novohispana

De los tres jesuitas que intervinieron en la construcción del desagüe de la Ciudad de México me ocuparé en particular de Sánchez Baquero, distinguido por sus pares por sus conocimientos astronómicos, matemáticos y cosmográficos. Es reconocido en la historiografía sobre todo como autor de la segunda crónica escrita de la Compañía en la Nueva España[4]. Debo mencionarlo aquí, sin embargo, en relación con su obra cartográfica, inicio de la apropiación del espacio novohispano por los miembros de la Compañía de Jesús.

Natural de Puerto Llano, Toledo, y graduado en artes en Alcalá en 1563, ingresó a la Compañía en 1567 (Pérez de Rivas, 1896, p. 356. Catálogo de Alcalá, 12, 16; y Zambrano 1961-1977, XIII 226). Antes de concluir los estudios de teología se embarcó en la primera expedición que realizaron los jesuitas a la Nueva España. Ordenado sacerdote, Sánchez, en compañía del padre Hernán Suárez de la Concha, emprendió su labor misional en tierras de Michoacán en camino a la diócesis de Guadalajara. Ya en esa plaza, enseñaron la doctrina a los niños, visitaron las cárceles y predicaron en la catedral promoviendo con ello la confesión de los fieles y la renovación espiritual entre los clérigos. En la Cuaresma de 1574, ambos jesuitas acudieron a la región minera de Zacatecas donde atendieron a los españoles, a sus

[3] Coadjutor a cargo de la hacienda de Santa Lucía en Chalco de cuya producción dependió el proyecto educativo de la capital (Zambrano, 1961-1977, XIII, pp. 767-771).

[4] El texto fue publicado hasta 1945 por iniciativa del padre Mariano Cuevas, S.J.

esclavos y a los «indios ladinos que trabajaban en los reales y haciendas. (Sánchez Baquero 1945, I, XV: 64-8). Regresó poco después a México para hacerse cargo de la oración latina y la clase de gramática con motivo de la inauguración del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en octubre de 1574 (Sánchez Baquero, 1945, XVI, pp. 72-73; Zambrano, 1961-1977, XIII, p. 232). Liberado de la enseñanza por el arribo del padre Lanuchi, continuó su labor misional y educativa en Pátzcuaro, donde estuvo a cargo del seminario fundado por el obispo Vasco de Quiroga, y con sus compañeros atendieron a la población española y a los indios de los pueblos circunvecinos, a través de intérpretes (Sánchez Baquero, 1945, XVII, pp. 76-77). En 1575 retornó a la ciudad de México donde colaboró en la atención y alimentación de los enfermos durante la epidemia que afectó severamente a los indígenas (Sánchez Baquero, 1945, XIX, pp. 85-89). Asimismo, fundó el colegio de Valladolid (1578) y asumió la regencia del colegio de San Nicolás (1582). Entre 1585 y 1592 radicó en el Colegio Máximo en calidad de ministro, profesor de gramática y consultor. En 1593 vivía en Veracruz dedicado a la predicación y a la confesión de los que llegaban en las flotas. Fue dos veces rector del colegio de Oaxaca (1594 y 1610). Vivió en la casa Profesa entre 1613 y 1619, año en que se retiró a una hacienda del colegio de Oaxaca en la que antes había hecho un ingenio de azúcar para garantizar el sostenimiento de la obra educativa (Sánchez Baquero, 1945, XVIII, p. 83). Allí falleció el 31 de diciembre de 1619. Solo es posible explicar su trayectoria versátil y dinámica, así como su longevidad, atendiendo a que fue un individuo que gozó de extraordinaria salud. Después de su muerte se dijo de él que: «No había quien le igualase en matemáticas. Junta a la virtud mucha doctrina. Enemigo implacable de la maledicencia. De imperturbable calma de espíritu. Estimaba el tiempo. Se dio a la oración año y medio antes de morir» (Sánchez Baquero, 1945, p. 9).

Cuando estudiaba el primer año de la teología, el *Catálogo* de Alcalá de 1569 decía de su personalidad: «de poca salud y ha de ser para regir». El padre general Aquaviva decía hacia 1587 que Sánchez era «algo demasiado rígido». Sobresalió por sus conocimientos matemáticos desde su estancia en el colegio de Alcalá; el padre Alonso Sánchez, afirmó que en ese colegio había sido su compañero de aposentos y que a él debía «toda su aplicación y aprovechamiento en las matemáticas» (Alegre, 1841, p. 157; Zambrano, 1961-1977, XIII, pp. 226-227).

Sobre su actividad científica en la Nueva España tenemos referencias que nos permiten esbozar su perfil intelectual. En 1600, a instancias del capitán Sebastián Vizcaíno, el virrey conde de Monterrey pidió al padre Sánchez que participara como piloto en la segunda expedición a las Californias, propuesta que rechazó por considerar ese trabajo «impropio de un religioso, contentándose con indicar la fecha adecuada para ella». El gobernante tomó en cuenta el parecer de Sánchez y pospuso la fecha de partida de la expedición (Alegre, 1841, pp. 389-391; Zambrano, 1961-1977, XIII, p. 225).

El inicio de su intervención en la obra del desagüe se dio en la junta a la que convocó el virrey Velasco con motivo de la inundación de 1607, que ocasionó el abandono de la Ciudad de México por más de 15 000 familias. Asistieron a la reunión los jesuitas Sánchez, Mercado y Santos, así como el doctor Villerino y Henrico Martínez. En la historiografía sobre el desagüe se ha puesto atención a la trayectoria de este último, en tanto que apenas se menciona la participación de los jesuitas. Sánchez llevó a cabo el primer levantamiento cartográfico del valle de México y la dirección inicial de la obra hidráulica. Sin embargo, por diferencias con Henrico Martínez, Sánchez se retiró (Alegre, 1841, p. 438; Zambrano, 1961-1977, XIII, p. 245). No se conoce el plano trazado por él, solo sabemos que Sigüenza lo copió para ejecutar su plano del valle de México. El padre Andrés Cavo nos dice a este respecto:

> Esta obra que iba a competir con las más célebres de los romanos, desde los principios estuvo a cargo del célebre matemático, padre Juan Sánchez de la Compañía de Jesús, que trazó la planta, y cuyo original se conservó en el archivo de la provincia de México hasta que a fines del siglo pasado don Carlos Sigüenza y Góngora, lo sacó de allí y dio a luz, quedando en el archivo hasta la expatriación de los jesuitas [...] (1949, pp. 270-271; Burrus, 1967, p. 12; Trabulse, 1983, p. 140).

Avanzado el siglo XVIII, José Antonio Alzate, interesado en ilustrar su «Descripción topográfica del Valle de México,» publicó en su *Gaceta* de octubre de 1790 el plano atribuido a Sigüenza (Alzate, 1831, II, pp. 40-41).

Por su parte, Alegre informó en su *Historia* que Sánchez: «fue el más hábil y laborioso de cuantos geógrafos ha tenido la América, y en los mapas exactísimos que nos dejó de toda la costa de Pacífico hasta Panamá» (III, p. 80; Zambrano, 1961-1977, XIII, p. 256). Asimismo, Clavigero, al referirse a la necesidad de comunicar los océanos, dejó constancia del reconocimiento de un canal en Nicaragua por Sánchez:

> Solo pretendo que se use de los canales que la misma naturaleza ha abierto para el más fácil y pronto transporte de cualquiera mercancía de un mar a otro. Estos canales (omitiendo el río Chagre que pertenece a la otra América) son dos. El primero reconocido ya hace casi dos siglos por el P. Juan Sánchez, jesuita, uno de los fundadores de la provincia de México y cosmógrafo del rey, está en Nicaragua (1944, p. 391).

Al respecto, podríamos conjeturar que el levantamiento cartográfico del litoral del Pacífico hasta Panamá y el reconocimiento de ese canal exigieron al padre Sánchez un recorrido por Centroamérica que debió realizar como parte de su labor misional entre 1594 y 1613, durante alguna de sus estancias en Oaxaca.

Otra mención del padre Alegre nos muestra la curiosidad científica de Sánchez. En las excavaciones del desagüe observó un conjunto de huesos monumentales

encontrados al abrir unas zanjas, los cuales llevó al Colegio Máximo para su estudio. De esto se dio noticia al padre Aquaviva en la carta *Annua* de 1607.

Concluimos este apartado con una referencia a las cualidades intelectuales de Sánchez, debida a Andrés Pérez de Rivas (1575-1655):

> Era grande la capacidad de este señalado varón, y juntándose a ella su continuo estudio y recogimiento, llegó a ser dotado de muchas artes y ciencias, hablando en cada una, como si aquella sola hubiera estudiado. Porque, dejando aparte la latinidad y letras humanas (que muchos años leyó a los de dentro y fuera de casa), y viniendo a ciencias mayores de artes y teología, fue varón muy aventajado en ellas. Leyó moral algún tiempo en el colegio de Oaxaca, y había sumado dos veces el derecho y quien le oyese tratar de esta facultad de judicatura, dijera que en abogar, podia ganar su ida. Y demás de eso, entraba y salía fácilmente en cosas de medicina; y aunque en estas ciencias fue tan aventajado, mucho más en las matemáticas, adelantándose a otros muchos con extremo (1896, p. 356).

Vincetij Nutij (1543-1593), la imprenta y la formación científica

Lanuchi, como le llamaron en México, fue quien durante su breve estancia en la Nueva España inició la labor editorial de los jesuitas en el Colegio Máximo. Nacido en Sicilia, fue admitido a la Compañía de Jesús en 1559 en Mesina, donde además del latín, griego y hebreo, estudió filosofía y teología (Catálogo, 1576; Zambrano, 1961-1977, I, p. 504). Después del magisterio solicitó un traslado de provincia y fue enviado a España con la idea de embarcarse a las Indias orientales. Sin embargo, se le designó superior de la segunda expedición a la Nueva España, dispuesta por el padre Everardo Mercuriano a instancias del padre Nicolás Bobadilla, compañero de San Ignacio, para apoyar la apertura del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. El 1° de septiembre de 1574, después de un accidentado viaje, arribó a Veracruz con seis hermanos más. Lanuchi tuvo el cuidado de escribir al padre general el 29 de junio de 1574 al tiempo de su partida de Sanlúcar. Además de describir las características de la flota y mencionar el entusiasmo con el que partían a la empresa mexicana, confesó que ya hablaba medianamente el castellano y que había recibido de fray Luis de Granada sus obras referentes a la predicación (Zambrano, 1961-77, I, pp. 506-507).

Por indicaciones del general jesuita, Lanuchi asumió el cuidado de los estudios de latinidad del Colegio Máximo con el propósito de valerse de su experiencia europea para ajustar dichos estudios al orden y método del colegio romano. Así lo confirma una carta, fechada en Roma el 22 de abril de 1575, del padre Everardo Mercuriano al padre Pedro Sánchez, provincial de México (Zambrano, 1961-1977, I, p. 511). Asimismo, instauró los cursos de retórica, de los cuales el padre Sánchez Baquero nos dice que «sacó muchos aventajados alumnos» (1945, XVI, p. 73).

En el *Catálogo* de 1576, Lanuchi es descrito «de mediana salud, de mediocre ingenio y juicio. Tiene talento para oír confesiones y enseñar retórica, griego y hebreo» (*Monumenta M.* I, p. 22; Zambrano, 1961-1977, I, p. 511). A nuestro parecer, su trayectoria nos demuestra su carácter inestable, unido a la tenacidad con la que emprendió su labor educativa.

Un año después de haber llegado a México escribió al general para solicitar su traslado a las misiones de Japón o China, lo cual no tuvo efecto. Por diferencias con su provincial, debidas a la intención de Lanuchi de suprimir en el Colegio Máximo la lectura de los clásicos paganos, partió a Europa el 14 de agosto de 1579 con el pretexto de incorporarse a una cartuja. Ya en Sevilla, habiendo logrado lo que a todas luces parecía ser su verdadero propósito, continuó en la Compañía y más tarde regresó a Sicilia.

La historiografía jesuita ha resaltado la labor educativa del padre Lanuchi en los primeros años del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo (Gómez Robledo, 1954, pp. 43-54). Del mismo modo lo ha reconocido como el fundador de la Congregación de la Anunciata, inicio de las congregaciones marianas en México[5], y se le ha identificado como introductor de la devoción a las reliquias que el papa Gregorio XIII envió a la Nueva España[6]. Aquí quisiera, de nueva cuenta, hacer hincapié en la importancia de su presencia en México en razón de que sus iniciativas constituyen el primer esfuerzo para la divulgación del humanismo a través de la imprenta y de manera específica, de las matemáticas y la astronomía (Torales, 2003a). Poco después de la inauguración del Colegio Máximo, Lanuchi advirtió la necesidad de libros para la enseñanza de las humanidades; en 1576 escribió al padre general para que se los enviaran desde Roma. El 20 de junio de 1577 el general manifestó la imposibilidad de hacerlo y sugirió que los solicitara al procurador en Sevilla para que les fueran enviados desde Flandes. Mientras tanto, en México, el provincial recurrió al arzobispo Pedro Moya de Contreras y al virrey Martín Enríquez para solicitar autorización para imprimirlos «para la frecuencia y continuación de los estudios de los colegios adyacentes y anexos a la dicha Compañía y de los demás estudiantes de esta ciudad». Ambos, muy afectos a los jesuitas, dieron licencia al impresor piamontés Antón Ricardo para imprimir los libros «todos o en partes». Se discute si todos los títulos demandados salieron de la prensa en breve tiempo; solo se conocen cuatro de ellos, impresos entre 1577

[5] El padre Everardo Mercuriano, en su carta de 20 de febrero de 1578 a Lanuchi, confirmó que enviaba anexo el Breve de Gregorio XIII para la fundación de la Congregación y «diez mil granos benditos que le envía esta Congregación Prima primaria» (Zambrano, 1961-1977, I, p. 514).

[6] Por carta del general a Lanuchi de 14 de marzo de 1576, tenemos noticias de que este había solicitado al general «reliquias, granos benditos y *agnus dei*». En carta de 20 de junio de 1577, confirma el general que ya ha enviado *agnus dei* y cuentas benditas. El 14 de enero de 1578 Lanuchi entregó doce reliquias destinadas al Colegio de Pátzcuaro (Zambrano, 1961-1977, I, pp. 512-513).

y 1579[7]. Entre las primeras obras publicadas encontramos el que seguramente fue el primer texto didáctico de carácter científico impreso en América. Nos referimos al tratado *La esfera*, de Francisco Maurolico (1494-1575)[8] que fue publicado junto con la *Introducción a la dialéctica de Aristóteles,* obra del jesuita Francisco de Toledo, en un solo volumen[9]. Maurolico fue un religioso benedictino, hijo de un médico bizantino emigrado a Sicilia. Fue el típico sabio renacentista, autor de numerosas obras de arquitectura, astronomía, historia natural, historia religiosa y civil, matemáticas, música y poesía; y dirigió la construcción de casas, fuentes y fortificaciones. La primera edición de *La esfera* se realizó en 1558 en Mesina, donde Maurolico enseñaba matemáticas. Seguramente allí lo conoció Lanuchi y consideró su obra apropiada para introducir a los novohispanos en las matemáticas y la astronomía. Cabe resaltar que este texto no fue citado entre los aprobados por el virrey y el arzobispo. En el colofón, el editor anotó que fue impreso a petición de Vincetij Nutij (como hemos señalado que firmaba Lanuchi), rector del Colegio Máximo. Podemos considerar este impreso como el testimonio del inicio de la formación científica al interior de los colegios jesuitas en la Nueva España y de la estrategia de divulgación del conocimiento científico.

Alonso López de los Hinojosos (1535ca.-1597) y su tratado de cirugía

Era natural de los Hinojosos, en el obispado de Cuenca. No se tiene conocimiento de cuándo cruzó el Atlántico. Ingresó en calidad de hermano coadjutor a la Compañía de Jesús en México a los 50 años. Murió de 62 años, el 16 de enero de 1597, siendo portero del Colegio Máximo (Oviedo 1755, I, p. 88). Contamos con una semblanza de su vida escrita por uno de sus contemporáneos, el primer cronista de la Compañía, quien se refiere a él como «persona de ordinaria calidad, pero de grande pecho y ánimo para cosas grandes». Antes de su ingreso a la Compañía, fundó un monasterio para religiosas y ayudó de su peculio al Hospital Real de Indios, donde asistía a la población desamparada:

> […] de noche y de día, haciendo oficio de médico cirujano y enfermero con maravilloso acierto; porque aunque no había estudiado estas facultades pero su deseo de hacer bien y el ejercicio y lectura de libros en romance y la práctica

---

7 La primera obra impresa: *P. Ovidii Nasonis tam de Tristibus quam de Ponto. Una cum elegantissimis quibusdam carminibus diui Gregorij Nazianzen*i. Mexici in Collegio Sanctorum Petri & Pauli, Apud Antonium Ricardum, MDLXXVII (Medina, 1989[1907-1912], p. 217).

8 Reverendi do. Francisci Maurolyce, Abbatis Messanensis, atque mathematici celeberrimi. De Sphaera. Liber unus. Méxici apud Antonium Ricardum in Collegio dius Petri & Pauli.

9 Introductio in Dialectica, Aristotelis, per Magistrum Franciscum Toletu Sacerdotem societatis Jesu, ac Philosophiae in Romano Societatis Collegio professore. Méxici, In Collegio Sanctorum Petri& Pauli, Apud. Antonium Ricardum, MDLXXVIII. El Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX, conserva un ejemplar.

> de muchos años tomada por amor de Dios, le hizo tan diestro en curar todo género de dolencias, que médicos muy insignes se aconsejaban con él y aun le fiaban su salud antes que a otros graduados en esa facultad. Era de entendimiento claro y sencillo, de gran conocimiento de medicamentos simples y no menor de las enfermedades ordinarias y extraordinarias […] (Anónimo, 1945, XXI, p. 77).

Esta descripción nos revela que Alonso López era un autodidacta y nos explica, en parte, el que la historiografía sobre la medicina en el siglo XVI apenas lo mencione. Colaboró con los doctores Francisco Hernández y Juan de la Fuente en las autopsias que hicieron en el Hospital Real con motivo de la epidemia del *cocolixtli* de los años 1575-1576 (Muriel, 1990, p. 141). Su participación en el cuidado de los naturales durante esa epidemia seguramente fue lo que lo aproximó a los jesuitas y le valió el patrocinio de su obra, pues los miembros de dicha orden se mostraron muy sensibles a las epidemias. Con apenas tres años de haber llegado a América, conservaban en su memoria los estragos de las epidemias en la península Ibérica, pues estuvieron a punto de extinguirse a causa de ellas (Vincent, 2003; Oviedo, 1755, p. 297). Además de ello, cabe decir que el propio Ignacio de Loyola insistió en la importancia de la atención a la salud corporal por considerarla indispensable para la realización de los fines de la Compañía. Además de procurar la alimentación adecuada de los miembros de su corporación, dispuso la presencia de un enfermero en cada casa y reglamentó con precisión sus funciones en un texto conocido como «El oficio del enfermero» (Loyola, 1991, p. 677).

Por su parte, en México, el virrey Enríquez encomendó a los jesuitas el auxilio a los indios:

> Para lo cual los padres de ella repartieron entre sí los barrios de la ciudad, y cada día se les llevaba a los enfermos la comida guisada del colegio, repartiéndola por sus casas […] El padre Concha buscó una casa grande y bien capaz en el barrio de Santiago, y [e] hizo en ella un hospital con muchas camas, donde llevó gran suma de indios pobres y los proveyó de medicinas y regalo, asistiendo a las visitas del médico y horas del comer […] (Sánchez Baquero, 1945, XIX, p. 87).

Así en 1578, los jesuitas procuraron la publicación de su obra *Summa y recopilación de cirugía con un arte para sangrar, y examen de barberos*, de la cual hicieron una segunda edición en 1595, ampliada por el propio López; dicho libro llevaba el anagrama de la Compañía de Jesús en el centro de la portada[10].

Por su parte, el *Tratado* de López, a diferencia de los libros que en su momento habían escrito los médicos Francisco Bravo y Agustín Farfán, tiene un objetivo de divulgación. Su lenguaje claro y sencillo ofrece un compendio de la medicina

[10] En otro lugar hice referencia a este autor y su obra a propósito del uso de la imprenta por los jesuitas como signo de su modernidad (Torales, 2003a; Medina, 1989[1907-1912], pp. 229, 305, 306).

europea y americana factible de ser utilizado por un lego. Para tal fin, su autor proporciona una descripción detallada de los procedimientos quirúrgicos realizados en la capital novohispana en la segunda mitad del siglo XVI.

En suma, la obra de López de los Hinojosos representa el comienzo de la divulgación de los conocimientos de la naturaleza novohispana en aras de fomentar su uso para la salud corporal.

Los primeros pasos evangelizadores

En la frase, numerosas veces citada, de la carta de Ignacio de Loyola dirigida en 1549, por medio del padre Polanco, a los padres Francisco de Estrada y Miguel de Torres, «al Mexico ínbien si le pareze, haziendo que sean pedidos ó sin serlo», dejó inscrito su interés de que los jesuitas participaran en el proyecto novohispano (Loyola, 1904, p. 302). Sin embargo, solo le tocó al santo aprobar en América la provincia de Brasil en 1553. No obstante, es aceptado que desde que los jesuitas pisaron tierras novohispanas estuvieron conscientes de que la expectativa del Papa y de Felipe II era que se dedicaran a la labor misional y evangelizadora entre los indios, como con éxito lo habían hecho en el Perú. A pesar de ello, la primera década jesuita novohispana se distinguió más por el impulso a la labor educativa y misional en los principales centros urbanos para españoles y los barrios indios próximos a estos. En este contexto, se llevaron a cabo las fundaciones del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en la capital y de los colegios de Puebla, Oaxaca y Pátzcuaro. Este último lo trasladaron más tarde a Valladolid. El sello educativo ha sido atribuido a la formación y trayectoria en Europa del primer provincial, el padre Pedro Sánchez, doctor en teología por la Universidad de Alcalá, quien influyó en el perfil de los miembros de las expediciones jesuitas que siguieron a la suya. Preocupado el padre Sánchez por engrosar las filas de los miembros de la corporación en la Nueva España mediante la formación de los jóvenes, solicitó maestros en gramática y teología, quienes ya en la capital novohispana imprimieron a la obra jesuita un carácter educativo e intelectual durante la primera época. En particular hay que hacer notar que en la expedición de 1574 llegó el ya citado Lanuchi y en la de 1576, los padres Pedro Hortigosa, Pedro de Morales y Antonio Rubio. Sin embargo, algunos fueron renuentes a participar en la evangelización de los indios. Uno de ellos fue Antonio Rubio, doctor en teología, quien consideraba mejor estrategia que los jesuitas se dedicaran a formar a los clérigos que habrían de ocuparse de las doctrinas de los indios.

No obstante, se debe reconocer que la génesis del proyecto misional ocurrió cuando el provincial era el padre Pedro Sánchez; rector, el padre Diego López; y maestro, Pedro Díaz. Baste citar que en 1576 el general Everardo Mercuriano, vista la experiencia en el Perú, manifestó al padre Sánchez la conveniencia de que los jesuitas

aprendieran la lengua de los indios para predicarles en ella y le encomendó que lo hicieran como en el Perú, «habiendo en casa profesor público de ella» (Loyola, 1904, p. 241; Zambrano, 1961-1977, I, p. 241). Además, el mismo padre general indicó en enero de 1579 al visitador Juan de la Plaza, quien había estado en el Perú antes de su arribo a México, que solo admitiera al sacerdocio a quienes conocieran alguna lengua de la tierra (Loyola, 1904, p. 420). Los jesuitas iniciaron su labor misional en los espacios urbanos y en los territorios próximos a ellos, entre los indios ya evangelizados: nahuas, otomíes, matlazingas[11], tarascos[12], mixtecos y zapotecos[13]. Al tiempo en que Lanuchi impulsó la impresión de los textos para la enseñanza de los clásicos y la introducción de las matemáticas, Sánchez Baquero recorrió el territorio en las primeras misiones y trazó sus apuntes cartográficos, mientras que los doctores Pedro de Hortigoza y Antonio Rubio impartieron los cursos de artes y teología en el Colegio Máximo.

Debemos hacer un paréntesis y señalar la diferencia entre el concepto misional y el evangelizador. El primero tuvo como propósito fomentar entre la población ya catequizada las prácticas propias de la fe católica. De manera particular, los jesuitas promovían la confesión, como se lo propuso el santo fundador, en las misiones urbanas y rurales mediante la catequesis y la predicación «tal como se hace en la Primera Semana de los Ejercicios. San Ignacio se centraba en los mandamientos, los preceptos de la Iglesia, los pecados capitales, los cinco sentidos, las obras de misericordia, la diferencia entre pecado venial y mortal, y en cómo hacer una buena confesión» (*Diccionario*, 2001, I, p. 713). La labor evangelizadora, en cambio, estaba dirigida a introducir la fe católica entre herejes e infieles.

Respecto al tema que nos ocupa, reconoce el cronista anónimo (¿Gaspar de Villerías?), que no obstante el interés de sus compañeros por los naturales americanos, no fue fácil emprender la labor misional, en los términos mencionados por el desconocimiento de la lengua mexicana, por lo que:

---

[11] En Tepoztlán, lograron la reducción de los pueblos dispersos hablantes del náhuatl, otomí y matlazinga. Nos dice Sánchez Baquero que «[…] fue el primer pueblo en la Nueva España que se congregó sin otra violencia ni fuerza» (1945, p. 162).

[12] En Pátzcuaro, afirma Sánchez Baquero que: «Tenían los padres grande dolor de ver tanta y tan dispuesta mies de indios, y ellos imposibilitados de ayudarlos, por no saber la lengua ni poderla aprender por sus ocupaciones, [….] los indios con su buena inclinación se les pegaron mucho, y aunque, sin entenderlos, los llevaban los domingos y fiestas por los pueblos circunvecinos (en que había millares de gente) a decirles misa; y por medio de algún colegial intérprete se les predicaba y confesaban los enfermos que lo pedían, aunque fuese por el mismo intérprete» (1945, p. 77).

[13] Sobre la atención de los indios en Oaxaca, Sánchez Baquero menciona que: «[…] aquella ciudad tiene un barrio algo apartado, donde están avecinados, en el cual tiene la Compañía una muy buena iglesia y capaz. En esta se juntan a oír sermones todos los domingos y fiestas en la tarde, porque, aunque tienen su propio cura y parroquia, de ordinario se deja a la Compañía la administración […]» (1945, p. 84).

> [...] al principio sin otro provecho alguno, solamente nos les podíamos mostrar agradables por medio de intérpretes, y deseosos de saber la lengua para los ayudar; pero Dios nuestro Señor tuvo por bien de darnos buenos ministros de los mejores y más aventajados en lengua mexicana y otomite de cuantos hasta entonces ni después acá ha habido en la nuestra ni en las demás religiones (Anónimo, 1945,VII, p. 21).

En efecto, a la incipiente labor misional realizada por los primeros jesuitas a través de intérpretes, a partir de 1573 se sumaron a ellos sacerdotes ya experimentados y criollos que habían crecido próximos a los indios, entre los que había quienes dominaban las lenguas mexicana y otomí. El mismo cronista nos da los nombres de los primeros:

a) Alonso Fernández de Segura (1515-1589c.). Cura de Ixtlahuaca, quien había sido provisor de los indios en el Arzobispado de México, se incorporó próximo a los sesenta años y trabajó en la Compañía catorce más. Además de la lengua mexicana, aprendió las lenguas mixteca y zapoteca[14]y llegó a ser rector del colegio de Oaxaca.

b) Gerónimo López (1524-1596). Fue párroco y provisor de indios. Ingresó a la orden en 1578 . En 1573, aun sin haber ingresado a la Compañía, fue rector del colegio convictorio de San Pedro y San Pablo de México. Con el padre Pedro Díaz y el hermano Mateo de Illescas, en 1585 fue asignado a Guadalajara, donde un año más tarde habrían de fundar el colegio (Zambrano, 1961-1977, I, p. 601-604).

c) Bartolomé de Saldaña (1510-1581). Fue el primero que ingresó a la Compañía en México, el 11 de abril de 1573, siendo cura de la parroquia de Santa Catarina Mártir.

d) Hernán Gómez (-1610). Conocedor de las lenguas náhuatl, mazahua y otomí, «a quien Nuestro Señor dotó de gran facilidad en aprender otras lenguas bárbaras y de gran celo en la ayuda de estos pobres indios». Su labor misional fue entre los otomíes en Tepozotlán, Huitzquilucan y San Luis de la Paz. Se distinguió también por haber compuesto un diccionario de la lengua otomí.

e) Juan de Tovar (1541-1626). Era ya sacerdote racionero y secretario del cabildo eclesiástico. Dominaba las lenguas náhuatl, otomí y mazahua. Fue reconocido por sus contemporáneos como el primero y «más aventajado» en la lengua mexicana.

---

[14] «[...] que haga profesión de tres votos, especialmente por tener la lengua de aquella tierra (de Oaxaca), y para excitar a los demás a aprenderla». P. Aquaviva a Antonio de Mendoza, 21/XI/1583 (Zambrano, 1961-1977, II, p. 19).

De este último es del que más se ha ocupado la historiografía mexicana debido a que dejó manuscritos sobre el calendario e historia de los indios que sirvieron de fuente, entre otros, a José de Acosta (Anónimo, 1945, nota 110). Para nuestro propósito debemos poner atención al *Catecismo de la lengua castellana* hecho en forma de diálogo para niños, a semejanza del que elaboró Canisio en 1555 para la reevangelización alemana, imitando el que hiciera Lutero. Tovar lo tradujo al náhuatl en forma de diálogos breves:

> […] con tanta elegancia que incitó no solo a los nobles mexicanos, mas también a los más viles macehuales, a que lo deprendiesen. Y después de haberlo declarado y preguntado a los niños hacía sobre él pláticas tan provechosas que confesaban los indios no haber entendido hasta entonces los misioneros de nuestra santa fe, ni aún haber sido cristianos más que en el nombre (Anónimo, 1945,VII, p. 22).

El arzobispo Pedro Moya de Contreras ordenó la publicación de ese catecismo para su distribución a los «indios de gracia» y a los vicarios y beneficiados para que lo predicaran y enseñaran a sus fieles. Nos dice el cronista que los vicarios de su distrito lo «hicieron de buena gana, reconociendo el bien que a sus ovejas resultaba, y que a ellos les había estado también muy a cuento viendo reducidas a la frase mexicana muchas cosas de doctrina grave». Lamentablemente hay que decir que no ha llegado a nuestros días ningún ejemplar de esta obra del padre Tovar. Conviene mencionar también su iniciativa de escribir en lengua mexicana su *Flos Sanctorum*, que incluía las vidas de santos selectos y del que, aunque no llegó a publicarse en su tiempo, el padre Antonio de Mendoza consideró: «Entiéndese que será obra de grandísimo provecho para ellos» (Zambrano, 1962, II, p. 120).

Ya hemos mencionado la comprometida participación de la Compañía en el cuidado material a los indios durante la epidemia que los afectó en 1575. A propósito de la atención espiritual por estos primeros *padres lenguas*, así llamados los que aprendieron alguna o varias de las lenguas de la tierra, hay que añadir que:

> […] había harto dolor en la Compañía en no poder acudir a todos por falta de lenguas. Los padres Juan de Tovar y Alonso Fernández, que podían, por saber la lengua, acudieron de noche y de día a este oficio [de confesar y sacramentar a los enfermos] caritativo y obligatorio (Sánchez Baquero, 1945, XIX, p. 88).

Un factor más retrasó la labor misional de los jesuitas durante los primeros años: además de requerirse para ello el aprendizaje de las lenguas, las doctrinas de los indios en los territorios en referencia estaban encomendadas a las órdenes

religiosas que les precedieron, tales como franciscanos, dominicos y agustinos, así como a miembros del clero secular[15].

Para la curia en Roma, seguramente en comparación con las realizaciones en la provincia de Perú, las primeras tareas pastorales entre los indios en la Nueva España no fueron suficientes. El general Aquaviva, en una carta dirigida al provincia Antonio de Mendoza, fechada el 15 de diciembre de 1583, advirtió que el pontífice Gregorio XIII, *ovia note* afirmaba que «los nuestros se ocupaban con los españoles cuidando muy poco de los indios y que convenía se remediase pues la necesidad de aquel nuevo mundo era ganar los naturales» (APMS.J., I,1). Las primeras crónicas y las *Cartas annuas,* escritos que cada año enviaban los provinciales al padre general (Septimae Congregationis Generalis, 1709, p. 587), dejan ver que, en efecto, en sus primeros años en tierras novohispanas los jesuitas iniciaron su labor misional, en términos de la predicación itinerante, en las ciudades de México, Puebla Oaxaca y Pátzcuaro y en espacios rurales próximos. Dieron preferencia al programa educativo, mediante el edificio de iglesias y colegios, así como a la obtención de propiedades cuyas rentas garantizaran su sostenimiento, ya que consideraban a este el soporte de las labores misional y evangelizadora (Sánchez Baquero, 1945, XXIX, pp. 147-150).

Antonio de Mendoza y la empresa misional

El general, el padre Claudio Aquaviva, interesado en corregir el rumbo de la misión jesuita novohispana, designó como tercer provincial, en agosto de 1583, al padre Antonio de Mendoza, rector entonces del colegio de Alcalá[16], a quien entre sus principales tareas insistentemente le encomendó la renovación espiritual de los jesuitas mediante su corrección[17], la instrumentación sistemática de los ejercicios

[15] Aquaviva en la posdata a la carta dirigida al padre Antonio de Mendoza el 15 de diciembre de 1583 dice: «[…] ya sabe su santidad del zelo que los nuestros tenían, con que deseo estaban empleándose en esta necesidad tan grande de los naturales más que los religiosos tenían a su cargo las doctrinas y no consentían que los nuestros exercitasen […] y para remedio se ofrezca su santidad un Breve con las cláusulas que parecieren más porque el p. Fco. Vaez le sugirió que en lugar del Breve pues este antes causaría exasperar los que havian de hazerlo executar y que el medio mejor seria alguna carta de su majestad al virrey y para los nuestros y así se pidió a su santidad escribiese al rey lo mandase» (APMS.J., 1583, I, p. 1).

[16] «Con mucho cuidado me ha tenido hartos días, proveer la provincia de México de tal superior cual la distancia y necesidad de aquellas partes pide. Y, después de haber a esta intención ofrecido a nuestro Señor sacrificios y oraciones y hecho diligencias, me he resuelto en la persona de V. R.» (Aquaviva a Antonio de Mendoza, 15/VIII/1583, APMS.J.).

[17] En la carta del padre Aquaviva al padre Antonio de Mendoza, de 21/XI/1583, le da instrucciones detalladas de las correcciones que deben hacer los jesuitas novohispanos (APMS.J.).

de San Ignacio y la reorientación de la provincia de México a la labor misional entre los indios[18].

El padre Mendoza, nacido en 1550 en Toledo, era uno de los hijos del conde de Orgaz. Había estudiado en Alcalá donde ingresó a la Compañía a los catorce años. A los 23, ya ordenado sacerdote, fue designado prefecto de «las cosas espirituales» del colegio de Alcalá, y en 1774 fue nombrado rector de la casa de Villarejo. Un contemporáneo suyo, el padre Andrés Martínez, en carta al padre Everardo Mercuriano lo describió así:

> […] es espejo de virtudes de todos los de ella, especialmente de humildad, junto con madurez y prudencia admirables; celoso del instituto de la Compañía y deseoso del espíritu de ella para todos sus hijos. Es amado de todos los de casa y con razón, porque allende de las partes dichas, él los ama como padre (Zambrano, 1961-1977, II, p. 14).

Diez años después, el padre Aquaviva, al considerarlo idóneo para provincial de México, dijo de él en su carta al padre Gil González, fechada el 3 agosto de 1583:

> […] ninguno (consideradas muchas circunstancias) parece más a propósito que el padre Antonio de Mendoza, de cuya virtud y otras partes, y de la prudencia con que en el Villarejo y Alcalá ha gobernado, se tiene tan buena experiencia (Zambrano, 1961-1977, II, p. 15).

Estas virtudes eran necesarias para asumir sus tareas de reorientar la provincia mexicana a la tarea evangelizadora sin detrimento del proyecto educativo. En suma, Antonio de Mendoza tenía que motivar a los jesuitas a una acción integral sin facciones al interior, mediante la renovación espiritual por medio de la aplicación de los ejercicios, alejándoles de la vida contemplativa que el padre Alonso Sánchez había fomentado, con algún éxito entre los jóvenes (Sánchez Baquero, 1945, XXVIII, pp. 144-148).

Ya en 1584 el padre Aquaviva tuvo las primeras noticias de los avances del padre Mendoza[19]; y ya el 15 de enero de 1585, el padre Francisco Váez, en carta al general Aquaviva, aseguraba:

---

[18] En varias de las cartas del padre Claudio Aquaviva a Antonio de Mendoza se hace énfasis en estas tareas: Roma 15/XII/1583 (APMS.J., I, p. 1); Roma 4/III/1584. Cuando estaba Mendoza próximo a partir a la Nueva España, le dice: «[…] deseo mucho que con toda exaction se guarde el orden que se ha dado para que todos los nuestros aprendan la lengua y haya la estima que se debe tener de obra propia de nuestro instituto y tan prescabida de la Compañía que por solo ella envía a sus sujetos a aquellas partes» (APMS.J., I, pp. 4-7). «Los ministerios con los indios, los lleva muy encomendados el p. provincial» (carta del padre Aquaviva al padre Pedro de Ortigosa, 15/III/1584).

[19] «Lo demás todo, así de estudio como de los indios lo va ordenando con gran suavidad y prudencia; que llegando, como se llegó a su provincia, cerca de S. Lucas (18 de octubre) ha tenido y tiene bien que hacer en disponerlo todo, y especialmente va animado para la ayuda de los indios, y se espera notable aumento en esto […]». Carta de Váez a Aquaviva (Zambrano, 1961-1977, II, p. 30).

> Y tiene conocida casi toda la gente: y todo lo va ordenando con mucha prudencia y consuelo de todos. Especialmente ha dado y da calor al negocio de los indios, así en crear (padres) lenguas de nuevo, como en repartir por misiones las que ya estaban hechas (Zambrano, 1961-1977, II, p. 37).

En un breve lapso, el padre Mendoza emprendió las siguientes acciones en aras de impulsar la labor misional:

a) A los dieciocho padres que sabían diversas lenguas, entre los 150 jesuitas que integraban la provincia mexicana al inicio de su gestión, los reanimó y distribuyó en misiones. Cabe decir que diez de ellos sabían mexicano; cuatro, otomí; y cuatro más, tarasco (Zambrano, 1961-1977, II, p. 35).

b) No obstante la resistencia del general Aquaviva para que los jesuitas continuaran con los seminarios de Tepozotlán y San Gregorio para niños indios, Mendoza logró conservarlos durante su gestión como provincial.

c) Determinó que se agregara una iglesia al seminario de San Jerónimo para que se atendiera a los indios (Zambrano, 1961-1977, II, p. 35). Cabe advertir que apenas el 24 de octubre de 1584 Mendoza informaba al general Aquaviva que había que asignar a un jesuita para atender « por lo menos a cinco o seis mil indios que allí hay en los obrajes de paños» (1961-1977, II, p. 83). Fue al padre Antonio del Rincón (1555-1601) a quien encomendó esta labor. Por ello, es llamativo que este último no sea mencionado en forma particular por los cronistas de su tiempo, a pesar de haber escrito *Arte Mexicana*, primer tratado sobre lenguas indígenas que los jesuitas llevaron a la imprenta. Este libro fue publicado por disposición del obispo de Puebla, Diego Romano, para apoyar la formación de los clérigos y religiosos que atendían las doctrinas en su obispado[20].

d) Envió una misión al valle de Toluca, al partido de Jalatlaco, donde se hablaban las lenguas mexicana, otomí y matlazinga. Encomendó dicha misión a los padres Juan Díaz, Pedro Vidal y Gerónimo López (Zambrano, 1961-1977, II, p. 87).

e) Dispuso la misión de los padres Hernán Vásquez y Juan Rogel a la región de Veracruz, por el río Alvarado «donde me certifican que se están los indios en sus idolatrías y ceguedades, por falta de quien les dé luz. Hay también gran cantidad de negros y mulatos y españoles por aquellas estancias de ganado» (Zambrano, 1961-1977, II, p. 86). Inició la labor misional en la Nueva Vizcaya,

[20] Arte mexicana compuesta por el padre Antonio del Rincón de la Compañía de Iesus. Dirigido al Illustrissimo y reverendissimo S. don Diego Romano Obispo de Tlaxcalan, y del consejo de su Magestad, & México en casa de Pedro Balli, 1595 (Medina, 1989[1907-1912], I, p. 309; Torales, 2003a).

a donde envió a los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez (Zambrano, 1961-1977, II, p. 66).

f) Se propuso aumentar, con el ejemplo, el número de *padres lenguas*. Para ello se dedicó a reforzar el conocimiento de las lenguas nativas a los padres jesuitas que ya las sabían. El 18 de enero de 1585 Mendoza le informó a Aquaviva que en México:

> La oyen todos los estudiantes de casa; también la oye el P. rector y el P. Francisco Váez, y para hacer camino a los cojos y mancos, también la oigo yo, y no solamente la oigo por esto sino también por el deseo que tengo de entenderme y comunicarme con estos indios (Zambrano, 1961-1977, II, p. 35).

g) Con motivo de haber trasladado el colegio a Valladolid, determinó que se conservara el de Pátzcuaro para la atención de los naturales y envió a esa plaza al padre Cristóbal Bravo y a los hermanos Gonzalo de Tapia y Hernando de Villafañe para el aprendizaje de la lengua tarasca. Así lo manifestó el padre Francisco Majano en su carta a Aquaviva, fechada el 13 de abril de 1585 (Zambrano, 1961-1977, II, p. 42).

h) Convocó a la Segunda Congregación Provincial, que se realizó el 2 de noviembre de 1585. En esta reunión se acordó lo siguiente, a propósito de los indios:

- Que se expusiera al general la ventaja de tener seminarios de indios y que estos tuvieran su vida independiente de todo colegio o residencia, sustentándose con lo que dieran los indios.
- Que se preguntara al padre general si bastaba para la ordenación saber solo una lengua.
- Que en Roma se declarara cómo deberían sostenerse los colegios de *padres lenguas*.
- Que se fomentaran las misiones rurales de provecho para los indios y para los españoles.
- Que Tepozotlán, colegio de *padres lenguas*, no cambiara de lugar.
- Que se pidiera al general el envío de más misioneros para atender a pueblos de gentiles que estaban ya sujetos a los españoles en la provincia de Michoacán «confinados» con los chichimecos (APMS.J., I, pp. 206-211).

Fue así que a principios de 1586, el padre Mendoza describió con detalle los logros de su primer año de gobierno en la carta *Annua* de 1585. La provincia mexicana contaba con 155 jesuitas distribuidos en ocho casas, cuatro colegios (México, Puebla, Valladolid y Oaxaca) y cuatro residencias (Tepozotlán, Veracruz, Pátzcuaro y Manila). Planteó entonces la fundación del colegio de Guadalajara.

Mientras tanto, en el colegio de México continuaba la lección de la lengua mexicana y dos padres atendían la confesión y la predicación entre los indios. A este respecto advirtió el padre Mendoza:

> [...] holgará harto V.P. de ver tres o cuatro mil indios que se juntan en un gran patio que hay en casa, a oír su sermón, con tanta atención y tantas lágrimas, que aun los que no entendían lo que se les predicaba, de solo verlos tan conmovidos, les hacían compasión los sermones (Zambrano, 1961-1977, II, p. 125).

De este colegio habían partido con éxito las misiones a Xalatlaco, para la atención de indios, y la de Guanajuato, para favorecer a los españoles aislados en ese real por los indios chichimecas (Zambrano, 1961-1977, II, pp. 135-139).

En la residencia de Tepozotlán los jesuitas se ocupaban entonces del aprendizaje de las lenguas. A este propósito dio noticia cómo en esa casa el padre Gómez había concluido su vocabulario otomí. Al respecto, afirmó que había cerca de ochenta alumnos en el seminario de niños indios otomíes y mexicanos:

> [...] aquí se crían, apartados de sus padres, en buenas costumbres. Aprenden la doctrina cristiana, a leer y a escribir y algunos otros oficios[...] y algunos de ellos aprenden a cantar, para servir en la Iglesia, que es entre ellos grande honor y dignidad; estos vendrán a ser gobernadores y principales entre ellos [...](Zambrano, 1961-1977, II, p. 128).

Asimismo, en las misiones que emprendían desde Tepozotlán, los padres Tovar, Diego García y Diego de Torres habían fomentado (a través de la predicación) la confesión, eucaristía y el matrimonio, con lo que habían logrado reducir la embriaguez y «deshonestidad» entre los indios (Zambrano, 1961-1977, II, pp. 129-135).

En el colegio de Puebla, además de los dos *padres lenguas* destinados a la predicación a los indios, habían destinado a algunos estudiantes al aprendizaje de la lengua mexicana. En la iglesia del convictorio de San Jerónimo se atendía a los indios, además de que dos padres visitaban a los que se encontraban dentro de los obrajes que había en la ciudad. Además, a solicitud del obispo de Puebla, un padre y un hermano jesuitas habían pasado a Teutlalco en la provincia de Tlaxcala, jurisdicción atendida por un clérigo, a pesar de que contaba con 66 visitas de 30 a 100 tributarios. Mediante su labor en el púlpito y la enseñanza de la doctrina cristiana lograron extirpar las idolatrías y restituir las prácticas sacramentales. En la residencia de Veracruz, además de atender a los españoles durante el tiempo en que permanecía la flota en ese puerto, se ocupaban de la población negra y realizaban misiones entre los «morenos» que residían en haciendas e ingenios, así como entre los indios otomíes «que andaban fugitivos robando las haciendas e inquietando a todos». En estas misiones pudieron constatar nuevamente la incapacidad que había para predicar el Evangelio por el desconocimiento de la lengua de la región. Los jesuitas del colegio de Oaxaca atendían a los indios mexicanos, mixtecos

y zapotecos congregados próximos a la ciudad, lo que al decir del padre Mendoza, hacía de este un «sitio muy apropiado» para fundar un seminario de lenguas. De este modo, salían del colegio a misiones, estancias y haciendas, limitadas en esa época a la lengua mexicana. Asimismo, reconocieron el pueblo de Mitla, con sus magníficos edificios cubiertos con variadas y numerosas grecas, calificado como «obra maravillosa». En Pátzcuaro, a pesar de que los padres carecían en esa residencia de rentas, habían logrado, con el apoyo de los indios, la construcción de su iglesia; los padres Bravo y Tapia habían aprendido ya la lengua del lugar y había aumentado la devoción a la Virgen de San Lucas, procedente de Roma, y a las reliquias obsequiadas por el papa Gregorio XIII. Además, los jesuitas habían incrementado su labor misional entre los indios tarascos e iniciado las misiones en favor de los chichimecos de las estancias al servicio de los españoles. En relación con esto escribió el padre Juan Ferro al padre Mendoza lo siguiente:

> Introdujimos en estas misiones un catecismo que aprenden todos; quitáronse muchos amancebamientos, que eran más que los casamientos; impidiéronse muchas borracheras, porque oyendo en los sermones «que el demonio estaba en su vino», en llegando a casa quebraban los cántaros y derramaban el vino [...].

Por su parte, la carta *Annua* de 1585 dejó manifiesto el impulso que el padre Antonio de Mendoza dio a la labor misional y evangelizadora en la Nueva España. De todos sus logros, solo los seminarios para niños indios en México y Tepozotlán habrían de dejarse «poco a poco» por considerarlos Aquaviva de «poco fruto», pues los niños que ahí se criaban no habrían de «ordenarse y ser curas [...]» (Zambrano, 1961-1977, II, p. 62). Por lo demás, el 16 de junio de 1586 Aquaviva aprobó la escuela de lenguas en Oaxaca (1961-1977, II, p. 60); el 15 de abril de 1587, Mendoza logró la dotación de Melchor de Covarrubias a favor del colegio de Puebla (1961-1977, II, p. 61); el 12 de junio de 1589, el general de la orden aceptó la fundación del noviciado de Tepozotlán por Pedro Ruiz de Ahumada; y el 2 de octubre de 1590, aceptó el colegio de Guadalajara, que hacia 1586 había sido fundado (1961-1977, II, p. 65). En 1590 recibió el padre Mendoza cinco cartas de los padres Gonzalo de Tapia y Nicolás de Arnaya en las que le daban noticia de sus misiones entre los indios chichimecos en la jurisdicción de San Luis de la Paz (1961-1977, II, p. 68). Un año después, Mendoza fue llamado a Roma para informar al padre general sobre «las cosas de las Indias» y regresó en 1593 a la provincia de Toledo, donde, en mayo, a la muerte del padre Alonso Sánchez, lo enviaron nuevamente a Roma, a la Quinta Congregación General. En esta fue elegido asistente de España y de las Indias, el 18 de enero de 1594 (1961-1977, II, pp. 67-68). El 13 de mayo del mismo año el rey Felipe II expidió cédula real para que el padre Pedro de Morales, con 18 jesuitas y dos criados, se embarcara a la Nueva España para pasar a las provincias de Topia, Sinaloa y la Laguna, y les

garantizó la provisión de todo lo necesario para su viaje y sustento (Anónimo, 1945, pp. 104-105). Esta real cédula fue el punto de partida de la expansión misional y evangelizadora hacia el norte novohispano. Dos años más tarde, el padre Mendoza falleció a los 46 años de edad (Zambrano, 1961-1977, II, p. 70).

Conclusiones

Anotamos algunas afirmaciones que, más que considerarse conclusivas, nos invitan a la valoración integral de las iniciativas de los jesuitas en los orígenes de la provincia mexicana.

1. Los primeros jesuitas que emigraron a América fueron, en mucho, semejantes a los individuos del Renacimiento europeo.
2. Formados en «letras de humanidad» y en las «artes o ciencias naturales» en los primeros colegios jesuitas (Mesina y Alcalá), se proclamaron celosos herederos de la antigüedad clásica.
3. Actuaron diligentemente en la descripción del espacio y la naturaleza americanos.
4. Podemos asumirlos como exponentes de la ciencia aplicada: aproximaron los conocimientos teóricos a la práctica. Comprendieron los conocimientos científicos como medios para apoyar sus fines: la «mayor Gloria de Dios» a través de su labor educativa y misional.
5. De acuerdo con sus propósitos, desde el siglo XVI, privilegiaron la matemática, la geografía y el reconocimiento de la naturaleza aplicado a la salud corporal.
6. En su labor misional identificaron y apreciaron la diversidad lingüística americana y, con ello, el reconocimiento pluricultural del otro: el indio.
7. Lejos de considerar que la opción misional de la Compañía de Jesús defendida en su tiempo por el padre Nadal, esta fue dejada de lado por quienes optaron por privilegiar la fundación de colegios en la Nueva España. Por ello, es posible apreciar cómo, en constante diálogo con el general en Roma, los jesuitas sentaron las bases para el proyecto misional novohispano en las dos últimas última décadas del siglo XVI.

En suma, las primeras experiencias de la Compañía de Jesús en la Nueva España contribuyeron a definir la fisonomía del jesuita iberoamericano y a consolidar los objetivos del programa de la corporación allende el Atlántico.

Bibliografía

Alegre, Francisco Xavier (1841). *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España* (3 vols.). México, D.F.: J. M. Lara.

Alzate, José Antonio (1831[1790]). *Gacetas de Literatura de México*. Puebla: Hospital de San Pedro.

Anónimo (1945). *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España año de 1602* (manuscrito anónimo del Archivo Histórico de la Secretaría de Hacienda, versión paleográfica del original, atribuido al padre Gaspar Villerías; prólogo, notas y adiciones por Francisco González de Cossío). México: Imprenta Universitaria.

Briesemeister, Dietrich (2004). «La difusión de los conocimientos sobre México en los impresos alemanes de los siglos XVI y XVII» (ponencia presentada en el Simposio México y Alemania. Percepciones Mutuas en Impresos, XVI-XVIII, en México, del 8 al 11 de marzo).

Burrus, Ernest, S.J. (1967). *La obra cartográfica de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús (1567-1967)*. Madrid: José Porrúa Turanzas.

Cavo, Andrés (1949). *Historia de México*. México, D.F.: Patria.

Clavigero, Francisco Xavier (1944). Frutos en que comercia o puede comerciar la Nueva España. En Mariano Cuevas (comp.), *Tesoros documentales de México. Siglo XVIII: Priego, Zelis, Clavigero*. México, D.F.: s.e.

Gómez Robledo, Xavier (1954). *Humanismo en México en el siglo XVI. El sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*. México, D.F.: Jus.

Loyola, Ignacio de (1904). *Monumenta Ignatiana Epistolae et Instructiones* (tomus secundus, Matriti Typis, Gabreelis Lopez del Horno). Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

Loyola, Ignacio de (1991). *Obras de San Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC.

Medina, José Toribio (1989[1907-1912]). *La imprenta en México (1539-1821)* (edición facsimilar). México, D.F.: UNAM.

Muriel, Josefina (1990). *Hospitales de la Nueva España, fundaciones del siglo XVI* (2 tomos). México, D.F.: UNAM, Cruz Roja Mexicana.

Oviedo, S.J., Juan Antonio de (1755). *Elogios de muchos hermanos coadjutores de la Compañía de Jesús, que en las quarto partes del mundo han florecido con grandes créditos de santidad. Recogiolos de muchos autores el padre […]* (2 tomos). México, D.F.: Imprenta de la Vda. de Joseph Bernardo de Hogal.

Pérez de Ribas, Andrés (1896). *Corónica y Historia Religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en la Nueva España*. México, D.F.: Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús.

Pieper, Renate (2004). «Información impresa e información manuscrita sobre México transmitida y reproducida en la Alemania del siglo XVI: una comparación» (ponencia presentada en el Simposio México y Alemania. Percepciones Mutuas en Impresos, XVI-XVIII, en México, del 8 al 11 de marzo).

Pietschmann, Horst (2004). «Imágenes impresas de México de los siglos XVI y XVII en Alemania» (ponencia presentada en el Simposio México y Alemania. Percepciones Mutuas en Impresos, XVI-XVIII, en México, del 8 al 11 de marzo).

Rodríguez-Sala, María Luisa (1994). *Raíces de la Cultura Científica Nacional. Los primeros personajes en la Nueva España, siglo XVI.* México, D.F.: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Chromatos.

Sánchez Baquero, Juan (1945). *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España* (prólogo de Félix Ayuso). México, D.F.: Patria.

Schmidt, Peer (2004). «La Nueva España en las cosmografías alemanas de los siglos XVI y XVII» (ponencia presentada en el Simposio México y Alemania. Percepciones Mutuas en Impresos, XVI-XVIII, en México, del 8 al 11 de marzo).

Septimae Congregationis Generalis (1709). *Regulae Societatis Iesv.* Antuerpiae, Joannem Mevrsvm.

Torales Pacheco, María Cristina (2003a). «Los jesuitas, la modernidad y el espacio público ilustrado» (ponencia presentada en el Coloquio Internacional los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica, 1549-1773, en Perú, del 8 al 11 de abril).

Torales Pacheco, María Cristina (2003b). «Cartas de jesuitas y comerciantes en la Nueva España (XVI-XVIII)» (ponencia presentada en el II Seminario Conde de Peñaflorida, en Toulousse, Francia, del 14 al 16 de noviembre).

Torales Pacheco, María Cristina (2003c). «Los jesuitas novohispanos y la naturaleza en el siglo XVIII». Texto en prensa.

Trabulse, Elías (1983). *Historia de la Ciencia en México. Estudios y textos siglo XVI*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Vincent, Bernard (2003). «Jesuitas, epidemias y estrategias en el nuevo mundo (ss. XVI-XVII)» (presentado en el Coloquio Internacional los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773, en Perú, del 8 al 11 de abril).

Zambrano, S.J. Francisco (1961-1977). *Diccionario Biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México* (16 tomos). México DF: Jus, Tradición (los últimos cinco volúmenes fueron editados por José Gutiérrez Casillas, S.J.).

EL DESAFÍO URBANÍSTICO EN LA MISIÓN JESUITA DE MAYNAS (1637-1768)

Sandra Negro Tua
Pontificia Universidad Católica del Perú

Territorio y fronteras

La misión jesuítica de Maynas se desarrolló en un territorio cuyos límites fueron variando a lo largo de los 130 años de su permanencia. Durante la etapa de apogeo abarcaba parcialmente las riberas de los ríos Marañón, Pastaza, Paranapuras, Tigre, Napo, Putumayo, Aguarico, Ucayali, Pachitea, Yavarí, Nanay, y naturalmente las orillas e islas del río Amazonas[1], extendiéndose hasta la confluencia con el río Negro a inmediaciones de la ciudad de Manaos (en el actual Brasil). Sin embargo, a medida que se fue consolidando la expansión portuguesa a partir de comienzos del siglo XVIII, la misión fue forzada a replegarse hasta la confluencia y desembocadura del río Yavarí en el Amazonas, que se convirtió en la frontera colonial de la Corona española hasta la expulsión de los jesuitas de la región en 1768. En definitiva, podemos afirmar que el territorio más permanente de la misión fue el actual departamento peruano de Loreto.

La misión debe su nombre a la etnia amazónica *mayna*, que habitaba en las estribaciones de los ríos Morona y Pastaza, afluentes de la margen izquierda del río Marañón. A partir de 1638, el nombre *Maynas* se extendió a toda la región del Alto Amazonas, debido, fundamentalmente, a la presencia evangelizadora de los religiosos de la Compañía de Jesús. En 1656, el virrey Luis Enríquez de Guzmán, conde de Alba de Liste, decidió que «el gobierno de Mainas abarcaba todas las provincias donde los jesuitas estuvieren fundando misiones [...]» (Tobar Donoso & Luna Tobar, 1982, pp. 18-19). Las reales cédulas de 1682 y 1683 confirmaron este territorio y sus habitantes para que fuesen evangelizados por los miembros de la Compañía de Jesús.

---

[1] Fue el misionero padre Samuel Fritz quien fundó la Misión Baja del Marañón (Amazonas) con su sede principal, la reducción de San Joaquín de Omaguas, en 1686. A partir de allí, fue estableciendo numerosos poblados en los islotes y riberas del Amazonas, hasta alcanzar un total de 52 reducciones.

A pesar de ello, nunca existió una frontera totalmente definida, en gran medida debido a la geografía particular de la Amazonía. Esta imposibilidad de señalar límites concretos ocasionó algunos desacuerdos y disputas —con los franciscanos al sur y con los dominicos al oeste— en relación con las etnias que debía evangelizar cada una estas tres órdenes religiosas.

Para poder ingresar a este territorio se fueron estableciendo a través de los años hasta siete diferentes rutas de acceso, todas ellas muy difíciles, ya sea debido a que los ríos eran caudalosos, o se trataba de zonas con pasos a pie por cuestas abruptas o muy inclinadas. Otros caminos, en cambio, cruzaban por áreas pantanosas o a través del territorio de indios hostiles. Debemos considerar, además, que casi todas las rutas propuestas tenían como punto de partida la ciudad de Quito, ya que entre los siglos XVI y XIX acceder a dicha región desde Lima, capital del virreinato del Perú, era una empresa de mayor envergadura. Esto se debía no solamente a la gran distancia existente, sino también a la imperativa necesidad de cruzar los Andes, para alcanzar la Amazonía, todo lo cual repercutía negativamente en tiempo y costos. Debido a tales circunstancias geográficas, la misión de Maynas dependió siempre en lo espiritual de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito.

Esta situación peculiar llevó a los religiosos y demás viajeros que se desplazaban por tan difícil región a privilegiar dos de las rutas de acceso. La primera de ellas salía desde Quito y se dirigía al sur hasta llegar a las localidades de Loja y Zamora (en el actual Ecuador). Prosiguiendo hacia el sureste cruzaba el pongo de Manseriche en el Perú y alcanzaba por último el río Santiago, que facilitaba la llegada a las reducciones de San Francisco de Borja y Santiago de Laguna en la misión alta del Marañón. El viaje debía realizarse en parte a pie, sobre lomo de bestia y en navegación fluvial —usando generalmente canoas y almadías— y se debía recorrer una distancia aproximada de 1700 km en total.

La segunda ruta también partía de Quito; pero en este caso era necesario encaminarse por tierra hacia el este geográfico, para llegar a las ciudades de Baeza[2] y Archidona (en el actual Ecuador). A corta distancia de ahí se hallaba el puerto del Napo, desde donde se proseguía el viaje, hasta llegar a la confluencia con el río Aguarico. Siempre manteniéndose en el río Napo era necesario continuar la navegación hasta la confluencia con el río Amazonas. Esta senda facilitaba el acceso a las reducciones situadas en la misión baja del Marañón y entre ellas su

[2] Fue Gil Ramírez Dávalos quien, el 14 de mayo de 1559, fundó la primera ciudad española en la gobernación de Quijos, asignándole el nombre de Baeza de la Nueva Andalucía. Recibió del Virrey del Perú, don Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, el nombramiento de gobernador de Quito el 9 de septiembre de 1556. El 15 del mismo mes y año, mediante providencia firmada en Lima, se le añadió la comisión de conquistar y poblar los territorios de Quijos, Sumaco y la Canela. Desempeñó el cargo hasta el 7 de julio de 1559, fecha en que fue legalmente reemplazado por Melchor Vásquez de Ávila.

sede principal, la reducción de San Joaquín de Omaguas. Si bien este itinerario era ligeramente más largo que el anterior, tenía la ventaja de que la mayor parte del trayecto se podía hacer por vía fluvial. Los cronistas nos informan que usualmente eran necesarios dos meses desde Quito hasta la reducción de Santiago de la Laguna, en la misión alta del Marañón —donde residía generalmente el superior de la Compañía de Jesús— y unas seis semanas para hacer el recorrido desde Quito hasta Omaguas.

La historia de la fundación y desarrollo de las reducciones jesuíticas es muy compleja y con grandes altibajos debido a factores muy diversos que imposibilitan una generalización a través del tiempo. El primer aspecto por considerar es el innegable hecho de que las primeras reducciones pudieron ser fundadas y prosperar debido fundamentalmente a que se apoyaron en los varios asentamientos preexistentes —denominados por entonces «ciudades y villas»—, establecidos por españoles en distintas áreas de la región del Alto Amazonas, a partir de mediados del siglo XVI y durante el primer tercio del siglo XVII.

La fundación de las «ciudades de conquista» (1536-1638)

La exploración de la Amazonía por parte de los españoles durante el siglo anterior a la llegada de los jesuitas a la región se desarrolló en dos periodos, el primero de los cuales abarcó entre 1536 y 1571. Los viajes iniciales de reconocimiento y conquista se llevaron a cabo por varios capitanes españoles comisionados por Francisco Pizarro en 1535, con la finalidad de incorporar nuevas posesiones a la Corona española, establecer encomiendas y hallar riquezas en metales preciosos. En la primera «entrada», Pizarro encomendó al capitán Juan Porcel de Padilla la conquista de nuevas tierras en la región que se denominaba «Bracamoros» y que constituía un extenso territorio que abarcaba desde las desembocaduras de los ríos Zamora y Chinchipe al norte y se prolongaba hasta las orillas del río Santiago al este, y las inmediaciones del río Marañón al sur. Porcel ingresó acompañado de una numerosa tropa y en 1536 fundó la ciudad de Nueva Jerez de la Frontera en la confluencia de los ríos Chinchipe y Marañón, lo cual constituyó la primera fundación de la actual ciudad de Jaén de Bracamoros, en el departamento de Cajamarca. Dos años más tarde, en 1538, el capitán Pedro de Vergara ingresó a esta misma región para conquistar a los «Bracamoros del norte» y fundar la ciudad de Bilbao, la misma que desapareció casi inmediatamente ya que Vergara debió retornar a Lima para combatir al lado del pacificador Cristóbal Vaca de Castro en contra de Diego de Almagro «el Mozo».

Estas dos primeras conquistas de territorios inexplorados impulsaron a otros militares españoles a proseguir la exploración de los «Bracamoros». Para poder alcanzar este objetivo era imprescindible el establecimiento de puestos de avanzada

militar que sirviesen como campamentos semipermanentes desde donde pudiesen partir las diversas «entradas» a territorios desconocidos.

Con este objetivo en mente, los primeros conquistadores se dedicaron con gran efervescencia a la fundación de poblados estables que facilitasen a los españoles sujetar y dominar a los habitantes locales. El objetivo principal era organizar las encomiendas necesarias para explotar los ricos tesoros que supuestamente se escondían en la selva. De esta manera, se fundaron sucesivamente «ciudades» tales como Ávila, Chirinos, Perico, Zamora, Loja, San Juan de la Frontera de Chachapoyas, Santiago de los Valles de Moyobamba y otras, todas ellas con un número de vecinos empadronados que supuestamente debía alcanzar los treinta individuos[3], tal y como estipulaban las ordenanzas españolas. El planteamiento urbano del asentamiento en cuadrícula se mantuvo, así como el trazado de las calles rectas hechas «a regla y cordel», dejando libre una manzana central cuadrangular para la plaza mayor. En las manzanas que rodeaban la plaza se hallan documentados casos de establecimiento de cabildos, así como la construcción de la iglesia y algunas precarias viviendas.

Estas primeras fundaciones no perduraron ya que las condiciones geográficas amazónicas eran muy diferentes de las andinas, sin contar que las sociedades que la habitaban no tenían el nivel de desarrollo sociocultural que los españoles habían conocido en otras regiones. Tales dificultades iniciales se vieron frecuentemente acompañadas por el requerimiento de los militares para combatir sublevaciones y enfrentamientos en las regiones costeras y andinas del virreinato del Perú. Esto ocasionaba el obligado abandono de las nuevas ciudades, las cuales se despoblaron y tendieron a desaparecer rápidamente. Dichas tempranas fundaciones cesaron con la aplicación de la Real Cédula del 16 de abril de 1550, que prohibía la exploración de la Amazonía, bajo pena de muerte y confiscación de todos los bienes.

Unos años más tarde, ciertos militares españoles comenzaron a ejercer presión sobre el virrey don Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, con objetivo de reiniciar la exploración de la selva. Finalmente, en 1556 obtuvieron el tan ansiado permiso de la Corona. Los militares estaban anhelosos de partir a estos nuevos horizontes, los cuales debían, supuestamente, enriquecerlos fácilmente. Al mismo tiempo, esta suponía una oportunidad para rendir un servicio a la Corona española —al ampliar sus posesiones de ultramar—, el cual podría ser retribuido, en cualquier momento, con alguna renta o cargo público. Paralelamente al otorgamiento de nuevas licencias para la conquista de territorios amazónicos, el virrey decidió reorganizar la región de los Bracamoros y creó las gobernaciones de Yahuarzongo y Bracamoros.

[3] En ciertos casos, el número de habitantes solamente fue de quince o veinte pobladores. Considerando la escasez de españoles en la región, varias de las tempranas ciudades se fundaron con un número más pequeño de vecinos que el indicado por las ordenanzas españolas del siglo XVI.

Las nuevas ciudades que se fundaron a partir de 1556 estaban orientadas no solamente a la toma de posesión del espacio físico conquistado, sino también a las primeras explotaciones de yacimientos auríferos. La figura que destacó por estas décadas fue la del capitán Juan de Salinas Loyola, quien fundó las ciudades de Valladolid (1557, en la margen izquierda del río Chinchipe), Loyola (1557, en la margen derecha del mismo río) y Santiago de las Montañas, (1558, en las cabeceras del río Santiago, con 35 españoles a quienes repartió encomiendas). En ese mismo año fundó las ciudades de Santa María de Nieva (en la confluencia de los ríos Nieva y Marañón), donde se establecieron 27 españoles que lo acompañaban en la expedición, y Logroño de los Caballeros (posteriormente renombrada Logroño del Oro). Durante los doce meses siguientes, Salinas Loyola y sus hombres decidieron explorar el río Ucayali a través del territorio de las etnias cocama y conibo. La pérdida de soldados por muerte o deserción fue tan grave que se vio obligado a regresar a Santiago de las Montañas, lugar que halló abandonado; luego confirmó que habían corrido igual suerte Valladolid, Loyola y Santa María de Nieva.

Entre las causas más frecuentes por las cuales las ciudades fueron abandonadas estaban las sublevaciones y ataques de los indígenas debido al abuso de los encomenderos, lo cual generaba el temor de los pocos españoles que allí residían. Por otro lado, se hallaban los potencialmente graves problemas de salud debido al contagio de enfermedades endémicas o epidémicas. Adicionalmente existían las constantes dificultades de abastecimiento en general, ya que este debía realizarse casi exclusivamente por vía fluvial. Finalmente, siempre estaba presente el oculto temor de que los nuevos pobladores —quienes eran militares— fuesen requeridos en otro lugar por el virrey o el gobernador de turno.

Esta etapa finalizó en 1570 debido a una gran revuelta de los indios jíbaro contra los encomenderos españoles, debido a los sistemáticos abusos que estos cometían. Esta etnia destruyó e incendió varias ciudades durante una rebelión que duró un año y que marcó el fin de un periodo corto, pero lleno de inquietudes. A este hecho hay que agregar la constante necesidad de repoblar las ciudades recién fundadas, o peor aún, trazarlas nuevamente y reedificarlas por completo.

En el último tercio del siglo XVI comenzó la segunda etapa que duró hasta 1635. Durante este periodo se retomó activamente el impulso fundacional. A inicios de 1574 se había calmado definitivamente la violencia desatada por el levantamiento de los jíbaros y renació la atracción por el establecimiento de nuevas ciudades. La vinculación de estas con el hallazgo de ríos que arrastraban arenas auríferas condicionó su ubicación y establecimiento. Fue así que surgieron ciudades con las denominaciones de Sevilla del Oro (hoy Macas, situada a orillas del río Upano, Ecuador), Logroño de los Caballeros (fundada en 1568 y más tarde llamada Logroño del Oro) y Alcalá del Río Dorado. También pertenecen a este periodo las ciudades de Baeza de la Nueva Andalucía, Ávila (segunda fundación),

Archidona, Maspa y otras. Paralelamente se repoblaron dos ciudades que fueron abandonadas entre 1560 y 1570: Santiago de las Montañas y Santa María de Nieva, las cuales constituyeron un puesto de avanzada para el futuro desarrollo de las reducciones misionales jesuíticas.

La riqueza generada por el oro se convirtió en el eje de la economía local. Un ejemplo de la abundancia y calidad de las arenas y pepitas de oro extraídas de los placeres situados en la alta Amazonía aparece en las Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito, donde se afirma que

> […] han descubierto y labrado muchos mineros de oro y se labran, en que se han sacado puntas y granos de gran grandor, como ha sido la que tiene Su Majestad en poder de su guardajoyas, que pesa más de dieciocho libras […] (Ponce Leiva, 1994, p. 101).

La explotación de este mineral fue tan importante que la Corona dispuso el establecimiento de una caja real en la ciudad de Logroño del Oro.

Asimismo, entre 1560 y 1590 la mano de obra se contrajo hasta en un 90%, debido a que los indígenas o bien se sublevaban y enfrentaban a los españoles —debido a los constantes maltratos y abusos— y eventualmente morían en la conflagración, o huían en la espesura del monte, donde no era fácil hallarlos. La recurrente falta de mano de obra para explotar los ricos lavaderos de oro de la región condujo a que los españoles iniciaran las denominadas «correrías», que continuaron en auge durante todo el siglo XVII. Estas eran expediciones breves, llevadas a cabo en territorios amazónicos escasamente explorados con el objetivo de capturar indígenas y conducirlos de manera forzada a trabajar para los españoles.

Los frecuentes ataques de los indígenas a las ciudades de Santiago de las Montañas y Santa María de Nieva obligaron al virrey Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, a ordenar al corregidor de Yahuarzongo, Diego de Tarazón, la ejecución de una expedición militar para repeler tales acometidas. En 1616, al retornar de dichas jornadas, un grupo de soldados, en forma casual y después de sortear con mucha dificultad el pongo de Manseriche, se encontró con algunos pobladores «amistosos» pertenecientes a la etnia maynas.

Poco tiempo después, don Diego Vaca de Vega fue nombrado corregidor de Yahuarzongo, y en virtud de su cargo, solicitó al virrey del Perú, don Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache, el permiso necesario para fundar ciudades estables en el área donde fueron hallados los indios maynas antes mencionados[4].

[4] Las capitulaciones entre el virrey y Vaca de Vega, suscritas en 1617, le concedieron a este último el «título de Gobernador y Capitán General de las dichas provincias de los Maynas, con los Cocamas, Jíbaros y las adyacentes a ellas por dos vidas, la suya y la de un sucesor que nombrare, con término de ciento cinquenta o doscientas leguas, con tresmil pesos de oro de salario de los frutos y aprovechamiento de la tierra» (Anda Aguirre, 1955, p. 37).

Con las capitulaciones de 1617 no solamente obtuvo Vaca de Vega el consentimiento de fundar nuevas poblaciones, sino también el de pacificar con más dureza a los indios que se sublevasen en la región. El texto enviado señalaba, además, que: «[…] para mejor hacer y para mayor seguridad en vuestra conquista y pacificación poblaréis en el dicho sitio […] una ciudad que se llame San Francisco de Borja […]» (Anda Aguirre, 1955, pp. 37-41), lo que constituía un claro designio para enaltecer al santo vinculado con la casa nobiliaria del virrey.

La ciudad se fundó a finales de 1619 e inmediatamente fueron repartidos indígenas a los cuarenta y dos encomenderos que había[5] y:

> […] dio ciento cincuenta indios a cada uno de los cabezas y oficiales y a los demás dio veinte o quince […] a pesar de no haber logrado reducir a todos los naturales, contentó a la mayoría de su gente, pues, por lo menos dio a los soldados uno o dos indios para el servicio de sus casas (Vacas Galindo, s.f., pp. 412-414).

Tales encomiendas tenían adicionalmente la total libertad de hacer trabajar a los indios en los placeres de oro.

Por su parte, la fundación de la ciudad de Borja no significó que los levantamientos indígenas cesaran. Muy al contrario, fueron necesarias diversas campañas militares contra los jíbaros y posteriormente contra los cocamas. El gobernador llevó a cabo este último intento de pacificación en compañía de su hijo mayor, Pedro Vaca de la Cadena, con 50 soldados y 400 indios armados de arcabuces. En 1620, después de haber fracasado en su intento de pacificar a los cocamas y viendo que era necesario reunir un mayor número de soldados, Diego Vaca de Vega salió de Borja, dejando a su hijo a cargo de la gobernación. En Piura y Paita consiguió unos ciento cincuenta soldados que despachó de inmediato a su hijo. Sin embargo, él no regresó nunca más a Borja y se asentó en Loja, donde desempeñó un cargo público hasta su muerte ocurrida en 1627.

Fue así que don Pedro Vaca de la Cadena quedó como «gobernador y capitán general de los Maynas y demás conquistas del Marañón». En un primer momento la situación pareció un tanto estabilizada, a tal punto que se llegaron a contar ocho mil indios catequizados y bautizados. La zona era productora de cacao, tabaco y algodón; sin contar que los pobladores eran diestros tejedores. Sin embargo, las enemistades de los españoles con los indios de la etnia cocama eran permanentes. En 1635, mientras el gobernador se hallaba momentáneamente en Quito, comenzó el alzamiento de un puñado de indios maynas, que en breve fue aglutinando a otros muchos indígenas de los lugares cercanos a Borja, hasta transformarse en una sublevación que superaba el millar de individuos. La ciudad fue asolada y saqueada, y en los enfrentamientos murieron muchos españoles.

---

[5] Cuando entraron los jesuitas a Borja, en 1638, solamente quedaban unos 200 indios tributarios, que con sus mujeres y niños no llegarían a las dos mil almas (Figueroa, 1985[1661]).

Al conocer la noticia, don Pedro Vaca de la Cadena obtuvo del presidente de la Real Audiencia de Quito, el doctor Antonio de Morga, las licencias necesarias y partió con un contingente de veinte soldados para castigar a los indios insurrectos. Pero al mismo tiempo llegó a la conclusión de que para lograr una pacificación duradera, no solo era necesario sancionar a los rebeldes, sino que era imprescindible lograr una «buena cristiandad». Para conseguirla, pensó que sería de suma utilidad sustentarse en los religiosos de la Compañía de Jesús.

Fue así que el 6 de febrero de 1638 ingresó a la ciudad de San Francisco de Borja[6], acompañado por un grupo de soldados y con los dos primeros jesuitas, que fueron los padres Gaspar de Cugía y Lucas de la Cueva. Su primer trabajo fue pacificar a los indígenas, y para alcanzar este objetivo consiguieron del gobernador un «perdón general» para los que se habían rebelado. Este fue el primer paso que posibilitó el establecimiento de la misión de Mainas.

Los condicionantes del urbanismo jesuítico en Maynas (1638-1768)

La misión comenzó propiamente en 1638 y se desarrolló de manera continua, aunque con infinitos conflictos y con un ritmo muy desigual, hasta 1768[7]. En conjunto podemos afirmar que a pesar de los inmensos esfuerzos realizados, nunca logró el nivel de permanencia, solidez y autonomía que hubiesen facilitado su florecimiento. Por el contrario, fue una misión conflictiva y con logros temporales y espaciales muy aislados, tanto en sentido catequístico, como en cuanto a la permanencia de las reducciones sobre el territorio. En suma, los principales motivos asociados con esta inestabilidad pueden sintetizarse en:

a) La escasa preparación de los religiosos para trabajar en un medio cultural y ecológico tan diferente a todo lo conocido por entonces. Esto se tradujo en una lenta y difícil adaptación, muchas veces acompañada de graves y prolongadas enfermedades de los misioneros.

[6] En 1638, el poblado de Borja, «decorado con el pomposo nombre de San Francisco de Borja», era una agrupación de casas, chozas y bohíos habitada por unos cuarenta españoles, sin contar a las mujeres y niños, todos ellos mestizos (Jouanen, 1941).

[7] Si bien el rey Carlos III decretó el extrañamiento perpetuo de los jesuitas de los dominios españoles de América el 3 de abril de 1767, este fue ejecutado a lo largo de más de un año debido a las grandes distancias existentes entre Europa y los dominios ultramarinos. Fue recién en abril de 1768 que llegó a San Joaquín de Omaguas una carta del gobernador don Antonio de la Peña, en la cual daba cuenta de la próxima llegada de las autoridades españolas y, al mismo tiempo, prodigaba su más sentido pésame por la forzada salida de los jesuitas de la misión. Esta se hizo efectiva el 29 de octubre de 1768, siendo los jesuitas mainenses los penúltimos en salir de los dominios españoles, ya que los últimos fueron los misioneros que se hallaban en Filipinas.

b) El número relativamente pequeño de sacerdotes que misionaron[8], frente a un territorio muy extenso en el cual los desplazamientos eran necesariamente lentos y difíciles, con las reducciones situadas a distancias muy variables entre sí, las que podían fluctuar entre solamente un día hasta más de una semana de navegación. Esto tuvo como consecuencia que un misionero tuviese a su cargo un mínimo de dos o tres reducciones, que en ciertos casos llegaron a ser cuatro o cinco[9], lo cual condicionó a que los religiosos pasasen poco tiempo en algunas de ellas. Esta falta de permanencia desencadenó el abandono de las reducciones y la dispersión de sus pobladores.

c) El temor que los indígenas sentían por los soldados. Las disposiciones vigentes señalaban que los misioneros debían viajar con escolta militar, en particular para realizar las nuevas «entradas» o expediciones para evangelizar en territorio no explorado con anterioridad. Esto contrastaba notoriamente con el desempeño de los jesuitas en las misiones de Moxos y Chiquitos (en la actual Bolivia), y del Paraguay en donde no se permitía el ingreso de militares en las zonas de conversión. Por otro lado, esta situación dejaba a los misioneros en abierta desventaja, ya que las relaciones entre los soldados y la población indígena nunca estuvieron exentas de temores y tensiones.

d) El desconocimiento de las lenguas locales, las cuales llegaron a ser muchas; algunos cronistas señalan que fueron más de un centenar[10]. Esta dificultad llevó a la imposición del quechua como lengua general, haciendo imprescindible la captura de algunos pobladores de áreas no evangelizadas, para ser entrenados en la «lengua general del inga». Estos posteriormente sirvieron como intérpretes para promover la reducción de las nuevas etnias contactadas en las profundidades de la selva a poblados ribereños permanentes. El quechua finalmente tampoco se convirtió en una lengua general

[8] La información acerca del número de jesuitas que misionó en Maynas varía entre un cronista y otro, debido en parte a que algunos de ellos consideran solamente a los sacerdotes, mientras que otros hacen el cálculo incorporando a los hermanos coadjutores.

[9] La propuesta jesuita de evangelizar mediante misiones «itinerantes» o «volantes» había tenido un relativo éxito en las áreas costeras y andinas del virreinato del Perú. Sin embargo, esta estrategia fue un total fracaso en la región amazónica, ya que los indígenas requerían de la constante permanencia de un religioso, para evitar que su mundo animista no los volviese a atraer irremediablemente una y otra vez.

[10] Para el padre Antonio Vieyra, el total de lenguas que se hablaban en el Marañón superaba las ciento cincuenta, mientras que según el cronista jesuita Juan de Velasco, estas fueron unas cuarenta. Por su parte, el cronista franciscano fray Francisco Compte señalaba que fueron solamente veintisiete. Las marcadas diferencias entre las afirmaciones de los diversos cronistas puede residir en el hecho de que estos no precisaron en sus escritos el área geográfica que ellos denominaban «el Marañón». Una segunda posibilidad es que no fuesen en todos los casos lenguas individuales, sino más bien grupos lingüísticos.

para comunicarse fácilmente, ya que la mayor parte de los habitantes nunca la llegó a aprender, y por tanto se vieron obligados, en muchos casos, a depender de terceros para poder comunicarse con los religiosos.

e) La dispersión de la población indígena por cristianizar; ya que los habitantes se hallaban a distancias considerables entre sí[11]. Para los misioneros «reducir» con objeto de evangelizar fue el fundamento de su estrategia. No obstante, y a pesar de que realizaron infinitos esfuerzos, frecuentemente los indígenas se negaron a reducirse por no ser este su modo de vida. Su economía estaba basada en la caza, la pesca y la horticultura de «roza y quema», la cual no les permitía permanecer en un mismo lugar a lo largo de todo el año.

f) La resistencia de los líderes indígenas a ser reducidos[12] y la reinterpretación de los gestos llevados a cabo por los sacerdotes durante los rituales los impulsaba a dispersarse nuevamente. A manera de ejemplo, baste mencionar que cuando el sacerdote los inscribía en el libro de bautismo, pensaban que lo hacían con la intención de entregarlos a los españoles para el servicio personal.

En este contexto, la aproximación de los jesuitas a las etnias amazónicas se desenvolvió de varias maneras en las diferentes etapas de la misión. El planteamiento general era tratar de ganarse la confianza de los pobladores para convencerlos de las ventajas que representaba vivir en un poblado estable. Para reforzar estas condiciones propuestas, los religiosos regalaban sistemáticamente abalorios de vidrio, anzuelos y herramientas de metal (tales como cuchillos, barretas, hachas, machetes, punzones y otros), que eran muy apreciadas.

Considerando que los jesuitas no pudieron proveer en forma constante dichas herramientas a todos los pobladores reducidos, estos utilizaron el argumento como intimación a la dispersión de la población. En muchos casos no fue una simple amenaza, sino que al menor descuido del religioso encargado de la reducción

[11] La falta de un mayor número de misioneros para emprender este gigantesco proyecto se agravaba por las grandes distancias. Entre la ciudad de San Francisco de Borja y las más lejanas reducciones establecidas por Samuel Fritz en la confluencia del río Amazonas con el río Negro cerca de Manaos, en el actual Brasil, había una distancia que superaba los 1900 km de selva virgen impenetrable. Aun a escala local, las distancias entre reducciones era notable, si se toma en cuenta que el medio de transporte fueron las canoas. Es así que entre Borja y Concepción de Jeveros había ocho días de navegación, mientras que a Santa María del Guallaga había nueve días de ida y doce de regreso, ya que en este último debían bogar contra la corriente. Para llegar a Santa María del Ucayali había dieciocho días de navegación. Al respecto se pueden consultar Figueroa (1985), Uriarte (1986) y Velasco (1841).

[12] Todos los cronistas hacen referencia a esta constante actitud de rechazo de los líderes o shamanes. Esto fue debido en parte a la pérdida de poder social a que se veían expuestos y al hecho de que en la mayor parte de las etnias los individuos vinculados con la estructura del poder practicaban la poligamia, la misma que fue rechazada y prohibida por los misioneros.

o durante alguna breve ausencia del misionero, los indígenas se volvían a dispersar en la selva.

En aquellas situaciones de fuga, es decir, cuando indígenas que ya habían vivido un tiempo en las reducciones se escapaban abandonando el poblado, los religiosos organizaban su búsqueda, para lo cual se valían, casi siempre, del acompañamiento de indígenas, posiblemente de la misma etnia, con la intención de ubicarlos y llevarlos de regreso. Los casos de esta naturaleza, narrados por los misioneros, fueron frecuentes:

> […] dicha [la] misa y tomado algún refrigerio, despedí la canoa con la mitad de la gente, y con la restante subí por el monte al dejado pueblo de Amaones, por encargo que tenía del padre vicesuperior y por ver si encontraba cimarrones huidos. A la tarde llegué bien fatigado y me aposenté en un pedazo de la que fue la iglesia; registré los escondrijos y cucameros y solo encontré dos o tres personas, a quienes quité todo temor, y persuadí volvieran a Omaguas. Toda la noche la pasé en vela, ya paseándome, ya en red, o hamaca, así para que no se me huyesen los cimarrones como por la inundación de zancudos (Uriarte, 1986[1775], p. 189).

Otro de los obstáculos, concomitante y siempre presente, fue el sustento económico de las reducciones. Este se basaba, de una parte, en el financiamiento que les proveía la Corona española a través del sínodo real que recibían los misioneros a manera de estipendio. Por otro lado, también percibían los ingresos generados por atender los curatos de Borja y Archidona[13]. Estos fondos, sin embargo, fueron insuficientes para una misión que estaba en pleno desarrollo; especialmente a partir del último tercio del siglo XVII, cuando comenzó su acelerada expansión sobre territorios de la selva baja o llano amazónico. Los jesuitas lucharon siempre para intentar que las reducciones fueran económicamente autosuficientes, sin lograrlo nunca plenamente[14].

La producción local —particularmente en la selva baja— estuvo limitada a productos tales como canela, cacao, cera y hamacas, las cuales eran comercializadas

---

[13] A finales de 1666 la Real Audiencia confirmó los curatos de Borja y Archidona a los religiosos de La Compañía de Jesús. El presidente de la Audiencia de Quito había solicitado al Real Patronato un sínodo de 400 pesos ensayados tanto para Archidona como para Borja, libres de mesada y pagaderos en las Cajas Reales de Quito. El argumento para pedir tal sínodo fue que los misioneros habían levantado trece iglesias tierra adentro. En 1670 les fueron al fin confirmadas estas disposiciones, con alguna excepción en cuanto a la pensión. En cuanto al diezmo, la Real Audiencia había pedido que fuesen eximidos, debido a la gran pobreza de las tierras y sus pobladores.

[14] Hay que tomar en consideración que los escritos procedentes de tierras americanas eran muy codiciados en España y solían publicarse porque eran el medio a través del cual el rey difundía las noticias del florecimiento de la fe en mundos remotos y peligrosos. De esta suerte los éxitos obtenidos en las misiones del Paraguay, que posteriormente inspiraron las de Moxos y Chiquitos (Bolivia actual), infundieron en los misioneros mainenses un ideal que debían intentar alcanzar. Para su consecución lucharon tenazmente, pero una multiplicidad de factores se lo impidieron a lo largo de los 130 años que duraron las misiones de Maynas.

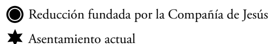
en Quito o en Lamas. De cualquier manera, estos bienes eran escasos en volumen y de poca calidad, por lo cual recibían exiguos bienes a cambio. En la ciudad de Lamas se intercambiaban estos productos con lonas, así como con las denominadas «mantas de Lamas»[15]. El comercio con Quito suponía el envío de un «despacho» anual, conformado por varias embarcaciones grandes de carga y otras más ligeras o «mitayeras». El viaje de ida y vuelta duraba generalmente seis meses, considerando la enorme distancia que debían recorrer navegando por ríos caudalosos, en una geografía compleja, con muchas enfermedades endémicas. Desde Quito traían ropa para los indígenas, herramientas y suplementos de hierro, medicinas, animales vivos (puercos, palomas, gallinas), azúcar, arroz, harina para la elaboración de las hostias, vino de misa, bizcochos, carne seca, abalorios, ornamentos para las iglesias y otras muchas cosas. Cuando las reducciones comenzaron a extenderse hacia el llano amazónico, y se multiplicaron fundaciones a partir de 1690, la crisis económica se hizo cada vez más patente. En 1740, la orden decidió adquirir cuatro haciendas en las proximidades de Quito con la finalidad de que sus ingresos sirviesen íntegramente para financiar y promover las actividades de los misioneros[16].

A pesar de los grandes altibajos en la evolución de la misión con ciclos de crecimiento, intercalados por periodos de retroceso, los jesuitas llegaron a fundar, durante 131 años, un total de 152 poblaciones entre reducciones y anexos. Muchas de estas tuvieron una duración efímera, mientras que otras lograron tener una sólida permanencia territorial, y en ellas los jesuitas pudieron alcanzar una significativa catequesis. En conjunto es posible afirmar que solamente 106 reducciones consiguieron una relativa estabilidad a través del tiempo y a pesar de los conflictos que las rodeaban. Estas se hallaban situadas en cuatro distintas regiones geográficas y como tales conformaron las cuatro misiones que componían el Maynas jesuítico a partir del último tercio del siglo XVII. Es cierto que el número y la ubicación geográfica de las reducciones variaba con gran rapidez; sin embargo, podemos afirmar que hacia 1740 existían 71 poblados en funcionamiento, organizados espacialmente de la siguiente manera:

a) La misión alta del Marañón, con su cabecera en la ciudad de San Francisco de Borja y distribuida en 27 reducciones.

[15] Las mantas de Lamas fueron tejidos finos de algodón con diseños pintados, producidos y comercializados en esta ciudad. Fueron empleadas como ornamentos en todas las iglesias de Maynas. Un documento señala, por ejemplo, que una de estas mantas fue enviada por Manuel Uriarte S.J. a su hermana, que era religiosa dominica en Santa Cruz de Vitoria.

[16] Según lo expresado por Cushner, para sustentar la misión de Maynas el Colegio Máximo de Quito adquirió el obraje de Yaruquí y las haciendas de Cancagua, Urupanta y Caraburo, todas situadas en las inmediaciones de Quito. Evidentemente, esto no se tradujo en un inmediato beneficio y alivio económico para la postrada misión, ya que menos de tres décadas más tarde los jesuitas fueron extrañados de Maynas y de América, sin haber aprovechado las eventuales ganancias generadas por las señaladas propiedades.



Reducciones existentes en 1768

Misión alta del Marañon

1 Santiago de la Laguna
2 Nuestra Señora de las Nieves de Yurimaguas
3 San Regis de Lamistas
4 Nuestra Señora de Loreto de Paranapuras
5 San Estanislao de Muniches
6 Concepción de Xeveros
7 Presentación de Chayavitas
8 Concepción de Cahuapanas
9 San Francisco de Borja
10 San Ignacio de Maynas
11 San Juan Evangelista de Maynas
12 San Xavier de Chamicuros

Misión del Napo

13 San Pedro de Payaguas
14 San Xavier de Icaguates
15 Nombre de María de Icaguates
16 Santísima Trinidad de Capocui
17 San Miguel de Capocui
18 Nombre de Jesús de Guencoyas

Misión baja del Marañón

19 San Joaquín de Omaguas
20 San Regis de Yameos
21 San Xavier de Urarinas
22 Santa Bárbara de Iquitos
23 San José de Iquitos
24 Nuestra Señora de la luz de Amay
25 San Pablo de Napeanos
26 San Ignacio de Pebas
27 San Fernando de Mayorunas
28 Nuestra Señora del Carmen de Mayorunas
29 Nuestra Señora de Loreto de Ticunas

Misión del Pastaza

30 Corazón de Jesús de Jivaros
31 Nuestra Señora de los Dolores de Muratas
32 San José de Pinches
33 Santo Tomé de Andoas

Fuente: Sandra Negro, 2003
Elaborado en base a los planos de Javier Veigl, Carlos Brentano, Juan Magnin y Juan de Velasco, y el Diario de Manuel Uriarte.

b) La misión baja del Marañón (Amazonas), con 17 reducciones y su sede principal en San Joaquín de Omaguas. A estas habría que agregar las 35 que se perdieron con la irrupción de los portugueses en los poblados de las orillas e islas del río Amazonas en 1710.

c) La misión del Pastaza conformada por seis reducciones, que dependían de San Francisco de Borja.

d) La misión del Napo, compuesta por 21 reducciones, 9 de las cuales estaban en el río Aguarico. Todas ellas estaban subordinadas a la cabecera de la misión baja, que fue San Joaquín de Omaguas.

Menos de tres décadas después, cuando los jesuitas se vieron forzados en 1768 a abandonar definitivamente Maynas y tomar la ruta del exilio, quedaban tan solo 33 reducciones a cargo de 21 religiosos y un hermano coadjutor[17]. Evidentemente, observamos una drástica disminución de la presencia misionera jesuita en la Amazonía que se tradujo en la reducción considerable del número de poblados. Este momento histórico no fue único, ya que los establecimientos poblacionales transmutaban etapas de florecimiento como la de 1702-1709 con otras de profunda crisis como la de 1763-1768. Esta rápida alternancia se debió a diversos factores, entre los cuales el más significativo fue la oleada de epidemias que asolaban la región.

Las dificultades generadas por las plagas de viruela, catarros y fiebres no identificadas, así como las de sarampión, disentería y paperas son una constante que debe considerarse para analizar el desenvolvimiento de la misión. Cabe precisar que existe un nexo directo entre estas enfermedades masivas y el urbanismo misional. Cuando los religiosos llegaron a Maynas quedaron impresionados ante la visión de una densa selva, tupida y húmeda. No había muchas soluciones viables para trasladarse de un lugar a otro. Por vía terrestre era definitivamente imposible, no solo por la abrupta e inhóspita geografía, sino porque estacionalmente muchas áreas se hallaban completamente inundadas. La única alternativa —utilizada además por las numerosas etnias de la Amazonía— fueron los ríos. Esto supuso que la navegación fluvial en canoas, balsas, piraguas, almadías y mitayeras fuese su única posibilidad. Evidentemente fue por este medio que se desplazaron los jesuitas, así como también lo hicieron ocasionalmente los soldados y autoridades. Igualmente por vía fluvial fueron trasladadas todas las mercancías que iban y venían de Quito, Lamas y otros varios puertos fluviales menores. Con este movimiento de personas y bienes —inusual en la región— ineludiblemente se allanó el camino arrasador a los cíclicos azotes de pestes, que en ciertos episodios se transformaron en verdaderas pandemias.

[17] Acerca del número y ubicación de los pueblos reduccionales en el año de la expulsión se puede consultar Negro, 2004.

En Maynas ocurrieron 33 epidemias mayores documentadas, entre las cuales la más frecuente y grave fue la de viruela[18]. En algunos casos estas se extendieron con gran rapidez, ya que individuos que aún no presentaban los síntomas transmitían la enfermedad a través de los ríos de una reducción a la siguiente. Es probable que el número de plagas haya sido mucho más elevado, ya que los brotes regionalmente aislados y contenidos posiblemente estuvieron consignados en crónicas que hoy no están a nuestro alcance. Este hecho es debido a que en 1742 se incendió accidentalmente la iglesia de Santiago de la Laguna, hecho en el que se destruyeron todas las *cartas anuas* que allí se conservaban, con importantísima información relativa al desarrollo misional. Finalmente, y como corolario de la expulsión definitiva de los jesuitas de Maynas en 1768, varias crónicas se extraviaron irremisiblemente. Entre estas podemos señalar las pertenecientes a los padres Carlos Brentano[19], Adam Widman[20], Enrique Francen[21] y Francisco Javier Plindendolfer[22].

[18] En relación a las epidemias se pueden revisar los textos de Waltraud Grohs (1974) y Anthony Stocks (1981).

[19] El padre Carlos Brentano, quien había estado en las misiones desde 1728, escribió un extenso texto titulado «Loyolaei Amazonici Prolusiones historicae, sive Commentarius rerum gestarum a PP: Provinciae Quitensis as anna 1638 ad usque 1738 ad Mágnum Maragnonem seu Amazonum fluvium». De acuerdo con Velasco, la parte dedicada a la historia natural contenía gran número de dibujos coloreados de la flora y fauna amazónicas. Cuando salió de las misiones, hacia 1748, para ir a Roma como Provincial, y posteriormente a Madrid como Procurador, llevó consigo su diario con la intención de publicarlo. En 1752 durante un viaje de regreso desde Italia a España, le sorprendió la muerte en un pequeño poblado próximo a Génova (Italia), y debido a que se hallaba solo, sus preciosos textos se extraviaron.

[20] Este religioso llegó a Maynas en 1728 y permaneció en las misiones durante cuarenta años sin salir jamás de allí. Velasco señala que «[…] se levantaba siempre a media noche y encaminándose luego a la iglesia, permanecía de rodillas en oración hasta la mañana». La crónica que redactó constaba de varios tomos acerca de la historia de las misiones. Sus fuentes fueron sus propias experiencias misionales y la lectura de las copias manuscritas de las crónicas e informes escritos por otros jesuitas, así como la revisión de las *cartas anuas*. Todo este material se hallaba en la biblioteca de la Compañía de Jesús, situada en la reducción de Santiago de la Laguna. Lamentablemente, no sabemos qué sucedió con su crónica, aunque Widman se hallaba entre los jesuitas que abandonaron Maynas en 1768. Desconocemos si logró enviarla fuera de la misión antes de la ejecutoria del extrañamiento o si la llevaba consigo y la destruyó por orden de su superior cuando ingresaron al territorio luso en el Amazonas.

[21] Este religioso estuvo en Maynas durante 36 años y falleció en Andoas el 30 de mayo de 1767. Su texto era muy completo y documentado, pero desconocemos qué sucedió con él.

[22] El padre Javier Plindendolfer fue uno de los 22 jesuitas que salió al exilio en 1768; se hallaba entre aquellos que llevaron consigo sus crónicas. Al llegar a la frontera portuguesa y a instancias de su superior, el padre Francisco Javier Aguilar, debieron quemar todas las cartas, apuntes y textos relativos a Maynas. Plindendolfer, sin embargo, hizo caso omiso de la recomendación y logró sacar su crónica subrepticiamente escondida dentro de su almohada. Supuestamente llegó a Europa, pero nunca fue publicada. Actualmente desconocemos si aún existe, olvidada tal vez en alguna biblioteca a la espera de ser redescubierta.

La consecuencia inmediata de estas epidemias fue naturalmente las grandes oleadas de enfermos y la falta total de medicinas para paliar las fuertes fiebres. El resultado final fue la muerte de un gran número de indígenas y el consecuente despoblamiento repentino de las reducciones. Al respecto, y para citar tan solo un testimonio de los muchos que hallamos en las crónicas mainenses, reseñamos lo escrito por Francisco Figueroa:

> [...] con esta fuga recibió grande daño y mengua esta reducción [Santa María del Guallaga]. No fue menor sino mucho mayor el de la peste de virhuelas que por esse mesmo tiempo entró y cundió en estas montañas, traída de fuera por los que iban y benian de Moyobamba, é hizo lastimoso estrago en las provincias pacíficas [...] aumentan las enfermedades con los géneros de comidas y bebidas que usan, ayunos que observan [...] Era cosa horrorosa ver a los enfermos y cuerpos muertos por los arenales del río Guallaga adonde se habían retirado para bañarse, en los ataques de fiebre, comidos de gallinazos, otras aves o de fieras. Los huesos fueron barridos por el río en sus crecientes. En 1661 el pueblo no tenía sino cuarenta indios, que con las mujeres y niños llegarían a unas cien personas (1985[1661], p. 198).

Con gran frecuencia aquellos que sobrevivían huían espantados al monte y a la espesura de la selva, y regresaban con gran rapidez a sus creencias precedentes. Todo este conjunto desafortunado de situaciones y consecuencias desestabilizaba aún más la precaria situación de las reducciones jesuitas.

El urbanismo misional

La modalidad de asentamiento propuesta para la evangelización en todos los territorios misionales fue la reducción o establecimiento de poblados, conceptualmente permanentes. En el caso particular de Maynas, el misionero debía lograr agrupar o «reducir» a los pobladores de las distintas etnias amazónicas, para poder desarrollar una cristianización más profunda y permanente. En un intento por resolver los retos más inmediatos los religiosos intentaron —con aproximaciones diversas a través del tiempo— congregar a las tribus amazónicas, para así «sacar del monte las almas». El objetivo fundamental era convencerlos de que viviesen en poblados sedentarios, lo que trajo consigo un sinnúmero de rechazos y rebeliones debido, principalmente, a que los pobladores amazónicos desarrollaban una economía subsistencial, que exigía un cíclico desplazamiento de los habitantes.

Con la evangelización como propósito cardinal, las reducciones se convirtieron en el núcleo elemental para la cristianización de los infieles, y de manera semejante los ríos se transformaron en sus principales vías de comunicación. Aunque estos fueron un factor determinante en la localización de las reducciones, y aunque los asentamientos estuvieron emplazados próximos a las orillas, siempre se intentó

hallar espacios físicos sobreelevados para mantenerse protegidos de las intensas inundaciones estacionales.

Aunque concurrieron rasgos comunes, no es posible sustentar la existencia de un único y rígido patrón que regulara la formación y organización espacial de las reducciones. Las primeras modalidades se fueron ensayando y corrigiendo. Esto no resultó difícil ya que sobraban las oportunidades, porque frecuentemente era imprescindible fundar un poblado por segunda o tercera vez y en ciertos casos aún más veces. Solamente desde el último tercio del siglo XVII es posible determinar con mayor claridad la propuesta de un diseño reduccional, el cual se difundió con ligeras variantes a todos los poblados de la misión.

Entre las principales razones por las cuales una reducción debía fundarse más de una vez tenemos:

a) Cuando el poblado había sido emplazado en un lugar inadecuado. Esto podía ocasionar que se hallase expuesto a inundaciones periódicas o encontrarse excesivamente próximo a los indeseables pantanos. Otra causa frecuente fue el cambio natural en el recorrido del cauce de los ríos, lo cual hacía que una población ribereña terminase en breve tiempo muy alejada de la orilla y rodeada por la espesura de la selva. Este hecho fortuito inutilizaba el embarcadero de la reducción e imposibilitaba en uso del río para los aprovisionamientos. Es ilustrativa una descripción relativa a la reducción de Santa María de Guallaga, realizada por el padre Rodríguez, quien refiere:

> […] era un sitio donde se hallaba húmedo en demasía y se inundaba algunas veces con las crecientes del río. Pudríase la ropa, libros y todo lo demás […] se veían los naturales obligados a correr por acá y por allá, en busca de sustento […] todo esto era de grande detrimento para la enseñanza religiosa. Por estas causas mudó el pueblo el P. Raimundo de Santa Cruz. Escogió para la nueva población, un sitio más río arriba, donde hay tierras más altas sobre el nivel del río, en una pequeña loma […] (Jouanen, 1941).

b) La huida masiva de los indios hacia la frondosidad del monte. Esta era una constante y podía suceder por motivos de diversa índole. El más frecuente era cuando sospechaban del sacerdote, debido a las habladurías e insidias de los indígenas descontentos, que atemorizaban a los pobladores afirmando que habrían de ser entregados a una encomienda de españoles. Otros motivos fueron los rituales realizados por los religiosos, los cuales tenían gestos y movimientos para ellos desconocidos, que los inquietaban. Finalmente podemos señalar el descontento motivado por la vida sedentaria y las eventuales sublevaciones de las etnias indígenas. Todo esto producía una gran inestabilidad que se transformaba en una frenética huida generalizada,

que buscaba desesperadamente volver hacia los patrones de vida ancestrales[23]. Durante tales fugas usualmente incendiaban todas las viviendas y la iglesia, con lo cual quedaba destruida completamente la reducción.

c) Los incendios accidentales en algunos poblados. Si bien se tomaron algunas disposiciones arquitectónicas para evitarlos, como veremos más adelante, estos fueron bastante usuales. Con frecuencia se originaban al descontrolarse alguno de los fogones de cocina o también por la eventual caída de los mecheros de cebo de tortuga con que se alumbraba por las noches[24].

d) Las epidemias que diezmaron poblaciones enteras y que obligaron a los religiosos a la reubicación de algunas reducciones[25].

e) Las periódicas incursiones de los portugueses tanto en los poblados ribereños, como en aquellos situados en las islas del río Amazonas. El motivo de tales correrías era capturar indígenas para luego esclavizarlos y venderlos. Esta situación ocasionó frecuentes conflictos y refriegas ante la total indiferencia de los virreyes del Perú. La situación culminante se dio cuando en 1692 el padre Samuel Fritz viajó desde Santiago de la Laguna hasta Lima, para entrevistarse con el virrey don Melchor de Portocarrero y Laso de Vega, conde de la Monclova. El objeto de la consulta fue exponerle el problema político vinculado con el avance de los portugueses sobre el Amazonas y el grave perjuicio que estaban sufriendo las etnias locales. Para su desencanto, el virrey le respondió que: «aquellos bosques en lo temporal no fructifican al rey de España como muchas otras provincias […] [y que] en estas dilatadas

23 A manera de ejemplo, podemos consignar que tan solo en un periodo de cuatro años ocurrieron tres sublevaciones. En 1749, se rebeló un grupo de Payaguas, que atacaron la reducción de los Ángeles de la Guarda de Payaguas. En 1753, casi todas las naciones y poblaciones de la misión del Napo se levantaron, lo que culminó con un intento fallido de asesinar a su misionero, el padre Manuel Uriarte. El religioso mismo narra el episodio en su diario. Juan de Velasco reseña que Uriarte estuvo «por tres días enteros, con toda la cabeza abierta, desangrando, inmoble y fuera de sus sentido, con todas las apariencias de cadáver» (1841[1788], p. 519). En ese mismo año de 1753, los Cahumares del Marañón mataron al padre Joseph Casado.

24 «A eso de las once estaba yo en la iglesia cuando sentí cerca humareda y oí estallidos de fuego, y al otro lado de la iglesia estaba ardiendo una casa; esta pegó a la del capitán y esta a la iglesia en un momento […] pegó todas las casas que estaban en lo largo en fila, sin escapar ni una […] pero gracias a Dios nadie pereció» (Uriarte 1986[1775], p. 162).

25 Durante los primeros 23 años del funcionamiento de la misión casi no hubo epidemias, pero a partir del año 1660 estas se multiplicaron. Entre 1690 y 1720, se documentan 12 grandes epidemias que diezmaron intensamente la población reduccional. En 1749, hubo una terrible peste de viruela y sarampión que involucró a toda la Misión Baja; esta se extendió luego por la misión Alta y afectó a ambas, de tal manera que nunca lograron reponerse totalmente. En 1756, una epidemia de viruelas volvió a atacar la Misión Alta, y afectó intensamente a los pobladores de Borja y Santiago. En 1762, hubo otro brote de viruela en La Laguna, la cual mató a los pocos que aún quedaban (Velasco, 1841[1788]; Chantre y Herrera, 1901 y Uriarte, 1986[1775]).

Indias había tierras bastantes para entrambas Coronas […]» (Fritz, 1997, p. 100). Esta explosiva situación condujo a los misioneros al traslado y relocalización de numerosas reducciones a zonas más seguras y alejadas de la codicia lusa[26].

f) Una situación un tanto diferente ocurría cuando una reducción abandonada por sus habitantes era eventualmente repoblada. Esto sucedía tan solo en aquellos casos aislados en los cuales los pobladores no la habían incendiado antes de huir. Cuando una reducción era reutilizada se le otorgaba un nuevo nombre y una nueva advocación, ya que no era la continuación de la anterior, sino un nuevo comienzo. Como ejemplo podemos mencionar la reducción de San Luis Gonzaga, la cual pasó a denominarse San Luis de Tirirí.

g) Existieron también reducciones que nunca prosperaron, a pesar del esfuerzo de los misioneros. Esto casi siempre se debía al desinterés de los indígenas a reducirse en un poblado estable. Como ilustración señalamos un caso referido por Manuel Uriarte, quien textualmente escribe:

> Bajé a San Miguel a bautizar y doctrinar, y les animé a que se poblaran en la boca del Aguarico, donde hay una extendida llanura; y desmontando el sitio preciso planté una cruz y di la traza del pueblo, que había de ser: una plaza cuadrada grande, cubierta de casas, quedando el testero cubierto con la casa del Misionero y una huerta hacia el puerto, y en medio la iglesia […] esperaba sería un gran pueblo […] mas no lo pude lograr en cuatro años. Proveídos de herramientas y vestuario volví a mi pueblo, Nombre de Jesús […] (1986[1775], p. 111).

En cuanto al número de habitantes que conformaban una reducción, este era muy variable y dependía de cuántas personas habían logrado persuadir o atraer los misioneros. En muchos casos, en el momento de la fundación, el número de habitantes oscilaba entre 30 y 50. Los restantes pobladores llegaban en sucesivas oleadas, según el relativo éxito o fracaso de cada reducción en particular. El triunfo en lograr la tan ansiada permanencia reduccional dependía de una serie de factores. Algunas de las variables estaban enteramente en manos de los jesuitas, tales como mantener una buena provisión de herramientas de metal y alimentos, así como generar buenas relaciones de confianza mutua. Otras, en cambio, incumbían al azar y eran poco predecibles, tales como las oleadas epidémicas, la eventual cercanía

[26] Podemos señalar una breve nota para ejemplificar la gravedad del problema: «A 7 de noviembre, mejorado ya de mis achaques, salí de aquí para el pueblo de La Laguna, llevando conmigo a los Aizuares de Guapapaté, a que juntamente con los Yurimaguas, pasen a poblarse en el pueblo viejo de los Cocamillas, Guallaga arriba […] a principios de diciembre despaché Guallaga arriba a los Yurimaguaa y Aizuares a que fuesen a dar principio a su nueva población, encargándoles al P. Joseph Ximenez, misionero de Muniches» (Fritz, 1997, p. 147).

de soldados españoles, la noticia de la aproximación de tropas portuguesas y muchas más. En el subsecuente desarrollo del poblado —siempre y cuando este alcanzara estabilidad y continuidad— el número de habitantes podía alcanzar cifras situadas entre las 100 y 1600 almas. El promedio más frecuente en una reducción era una población de 200 a 400 personas (Jouanen, 1941)[27].

La elección del lugar que parecía idóneo para el establecimiento de la reducción dependía del criterio de cada misionero en particular. La pertinencia del sitio escogido recaía enteramente en la mayor o menor experiencia que tenía cada misionero en cuanto a las peculiaridades del medio ambiente amazónico. Al revisar las crónicas escritas sobre esta misión, se observa que la elección del lugar estaba marcadamente condicionada por el hallazgo de tierras que facilitasen los sembríos, bosques que suministrasen abundante caza, y ríos o lagunas próximos para una copiosa pesca. Naturalmente el desconocimiento total de este ecosistema trajo consigo un considerable número de fracasos. La fragilidad del suelo no permitía una horticultura intensiva y este se agotaba en breve tiempo; asimismo, los animales salvajes se alejaban paulatinamente de los núcleos poblados para internarse más profundamente en la selva. Finalmente, los métodos de pesca mediante el uso del barbasco extinguían los peces en los remansos y pozas de los ríos.

Cuando el religioso determinaba un lugar que le parecía idóneo para fundar una reducción, encargaba a los indios que habían aceptado reducirse que el área fuera desbrozada y limpiada. Esta etapa solía tomar entre cuatro y cinco meses, ya que debían abatirse los árboles y cortarse los arbustos y malezas. Luego era necesario esperar a que toda la vegetación secase un poco para luego quemarla. Los incendios eran controlados, de tal manera que una vez consumidas las malezas y la ramazón de los árboles, los indígenas apagaban rápidamente los palos, troncos y maderos gruesos. Los más pequeños eran posteriormente aprovechados como combustible para las fogatas, mientras que los troncos mejores —ya curados con el fuego— podían ser utilizados para la edificación de las viviendas. Una vez removidas las cenizas quedaba lista el área libre necesaria para dar inicio a una nueva reducción. Estas primeras acciones implicaban que el religioso debía contar con un cierto número de pobladores que estuviesen realmente dispuestos a asentarse en el nuevo poblado, aceptasen llevar a cabo la «roza y quema» del espacio físico necesario para establecer el poblado y tuviesen suficientes herramientas de metal —hachas, machetes y cuchillos— para que el trabajo pudiese realizarse con éxito.

Una vez preparado el espacio físico, el religioso acudía al lugar y plantaba una cruz en el suelo —como señal primordial de fundación— en el sitio preciso donde

[27] Un autor contemporáneo que ha analizado con detenimiento el problema poblacional en Maynas es Waltraud Grohs (1974).

habría de situarse la iglesia de la reducción. La traza debía ser ortogonal; es decir, en forma de cuadrícula, aunque con algunas particularidades. El diseño contaba con dos calles que se intersecaban en forma de cruz de San Antonio o de tau, con los brazos transversales, dispuestos en forma paralela al curso del río. El cuerpo longitudinal de la cruz formaba un eje espacial de gran impacto visual, ya que partía desde una ensenada del río, donde se emplazaba el atracadero y coronaba en la plaza sobre cuyo fondo se erigía la iglesia[28]. El cronista Manuel Uriarte, refiriéndose al año de 1754, señala que: «La nueva planta del pueblo [Santa María de la Luz de Amay, en la misión baja del Marañón] era en cuadro una gran plaza donde al [otro] lado del puerto cerraba la iglesia y casa del misionero» (1986, p. 201). En algunas de las reducciones más grandes y estables, el espacio estaba organizado en mitades complementarias de alto y bajo[29], lo que no sucedía en poblados pequeños o de reciente fundación. Por otro lado, con cierta frecuencia eran acomodados en una misma reducción habitantes que integraban distintas etnias, con lo cual se dejaban de lado la división y complementariedad espacial. Al respecto, contamos con una descripción de 1767 relativa a la reducción de San Regis de Yameos:

> El pueblo está en alto y domina el Marañón, como una cruz sin cabeza, así T, pues tiene una fila de casas hacia el río y luego una lengua de tierra en medio al centro, y a los dos lados declina en dos hoyadas medianas, rodeadas de casas. Las del lado del río eran yameos; a las hoyadas vivían nahuapoes, trasladados de otro pueblo de San Simón, con harta repugnancia suya por el sitio que dejaron y antipatía con los San Regis. A la izquierda en alto, había una casa larga con treinta y dos payaguas, que había bajado el Superior del Napo [...] (Uriarte, 1986[1775], p. 216).

No existía propiamente un trazado físico, en el estricto sentido de establecer manzanas y solares. No obstante, las viviendas debían organizarse de manera ordenada dispuestas en forma paralela en relación con dos ejes principales del asentamiento.

---

[28] En principio, los trazados urbanos estuvieron determinados por las Leyes de Indias para la organización de pueblos de indios y de pueblos misioneros. En el Libro IV, título siete «de la Población de las Ciudades», se confirma que eran tomados en cuenta aspectos relevantes tales como la orientación más adecuada, la recomendación de establecerse a la vera de los ríos, los peligros de enfermedades que se debían a la proximidad de pantanos y lagunas, y muchos otros. Observamos, sin embargo, que el urbanismo misional tuvo un planteamiento físico un tanto diferente del señalado en las normas. Esto obedeció a la necesaria adaptación al medio ambiente circundante y a la mentalidad de sus pobladores.

[29] Es poco frecuente hallar referencias en relación con mitades complementarias en las reducciones mainenses, posiblemente porque los misioneros le dieron poca importancia al asunto. Sin embargo, en Uriarte hallamos varias menciones entre las que podemos reseñar la relativa a la reducción de San Joaquín de Omaguas: «Cada año se elegían varayos de cada parcialidad [...] cuidaban por semanas de lo siguiente: 1º Acudir uno de cada lado (había división de barrio alto y bajo) al misionero mañana y tarde para dar cuenta de todo y recibir instrucción de lo que se debía hacer aquel día» (1986[1775], p. 175).

Al final de la calle trazada de manera perpendicular al atracadero, se disponía una plaza de medianas proporciones, alrededor de la cual se organizaban las edificaciones de uso religioso y administrativo.

Entre las descripciones existentes en las crónicas concernientes al diseño de las reducciones, destacan las del misionero Manuel Uriarte. Este religioso fue el único que demostró un destacado interés por describir el trazado de los poblados, los caracteres de las edificaciones y los recursos tecnológicos adaptados a un medio ambiente desconocido hasta entonces. Es así que cuando en 1753 llegó a San Joaquín de Omaguas, quedó atónito al ver la reducción. Ya en el exilio, al reescribir sus vivencias lo recuerda intensamente y lo hace de la siguiente manera:

> El pueblo estaba en un sitio bellísimo, todas las casas a cordel, con la cara al oriente y al Marañón, que se extendía hacia la derecha por arriba como dos leguas en una perfecta vuelta y para abajo en más de tres en vía recta, teniendo toda la orilla fronteriza hermoseada con platanares y chagras. Hacia el frente al puerto una larga calle derecha a un lado y otro de la iglesia, con las casas iguales [...] después seguían para arriba otras dos calles, puestas las casas entre los huecos de las bajas, y como era declive el terreno, todas gozaban la vista del río y de muy dejos las divisaban las canoas. Con el lado de la iglesia, el cabildo y el trapiche en el centro, y la casa del misionero al otro extremo, se formaba una plaza mediana, que tenía en medio su reloj de sol, y por delante un jardín con flores, margaritas, claveles de árbol, aromas y otras coloradas, como azucenas, que daban todo el año; ni faltaban sus frutales; higueras, naranjos dulces y agrios, limones [...]» (1986[1775], p. 173).

Espacialidad y arquitectura misional

La impresión general de los visitantes al llegar a los más importantes poblados era de asombro y admiración. Al aproximarse las embarcaciones a la reducción, lo primero que divisaban los navegantes eran tres cruces clavadas en fila y dispuestas sobre un pequeño promontorio artificial. Estas no solamente eran claves de comunicación simbólica, que indicaban la llegada del Evangelio a estos remotos parajes, sino que además constituían hitos que señalaban la existencia de un poblado, muchas veces oculto por el denso follaje amazónico. Conforme se acercaban al amarradero los remeros hacían sonar sus «bobonas» para comunicar su llegada y conseguir así que los pobladores se congregasen para recibirlos.

1. Del puerto a la plaza

El puerto constituía un elemento de significativa importancia, ya que era imprescindible para enviar y recibir los despachos de Quito, relacionarse con las restantes reducciones, así como conformar el punto de salida para las expediciones especiales;


LEYENDA
1. CRUCES
2. EMBARCADERO
3. COBERTIZO DE CANOAS
4. ESCALINATA
5. CALLE PRINCIPAL
6. CALLE TRANSVERSAL
7. PLAZA
8. RELOJ DE SOL
9. CAPILLA POSA
10. ATRIO (CEMENTERIO)
11. CRUZ ATRIAL
12. IGLESIA
13. CAMPANARIO
14. CASA DEL MISIONERO
15. COLEGIO VARONES
16. TRAPICHE
17. COCINA
18. CASA DE LAS RECOGIDAS
19. HUERTA
20. CORRALES
21. CHARAPERA
22. CABILDO
23. CARCEL
24. DEPÓSITO DE VITUALLAS
25. HERRERÍA
26. CARPINTERIA
27 "JARDÍN PROCESIONAL"
28. VIVIENDAS POBLADORES
N
RIO
TRAZA DE UNA REDUCCION
Fuente: SANDRA NEGRO, 2004
(diseño hipotético a partir de las
descripciones de los cronistas)

siendo las más frecuentes aquellas organizadas para la captura de tortugas o con objeto de traer los codiciados bloques de sal[30].

En el puerto existía una larga cadena pendiente de una pértiga para asegurar las canoas. También se reseña con frecuencia que a un costado del amarradero se disponía un cobertizo, para proteger del sol y la lluvia aquellas embarcaciones que no estaban en uso. A continuación había una escalinata formada por un número variable de gradas:

> [...] había compuesto la subida del puerto (que es larga como un tiro de bala y resbalosa) atravesando palos duros [...] y hecho sus cien o más escalones, y a los dos lados, con ancho de sus tres varas, pasamos de palos largos y redondos, sobre orquetas soterradas de palo duro [...] (Uriarte, 1986, p. 220).

Al llegar a la cumbre, la visión de la reducción era sobrecogedora. Allí arrancaba la calle principal o senda que unía el embarcadero con la plaza, la cual generaba la tensión lineal y continua de un eje visual y físico de comunicación forzada.

Si bien a ambos lados de esta calle se hallaban las casas de los indígenas, el punto de atracción sensorial era la culminación de la senda, donde destacaba claramente la plaza y, delimitando el testero de esta, el frontis de la iglesia.

2. Espacio público y arquitectura religiosa

La plaza era el centro espacial y funcional, además de ser el elemento aglutinador de toda reducción. La forma que debía tener esta era la de un cuadrado y en su centro se hallaba un reloj de sol. Dentro de esta se llevaban a cabo la mayor parte de actividades públicas y colectivas de la reducción. La más significativa culturalmente estaba asociada con la evangelización y la importancia que adquirieron las procesiones dentro de esta transformación social.

Dichas manifestaciones de fe estaban asociadas con frecuencia al establecimiento de capillas-posas en las cuatro esquinas de la plaza. Suplementariamente

---

[30] La región de la Amazonía tiene una aguda escasez de sal. Para que los habitantes de las reducciones pudiesen obtenerla debían navegar hasta el denominado Cerro de la Sal, en las inmediaciones de la actual La Merced. Por entonces, aquella era una región en la cual se habían establecido, desde 1635, los misioneros franciscanos. Estos fundaron las misiones del Cerro de la Sal, en la actual Villa Rica, y de San Juan Buenaventura de Quimiri. Para 1667, existían 38 misiones con una población de alrededor de 8500 personas, en su mayoría pertenecientes a la etnia campa. «[...] Para llegar al lugar de extracción [...] tardaban como dos meses en este viaje, por lo que iban confesados [...]. Llegados a Yurimaguas recogían (si era necesario, dependiendo de la estación) un par de indios prácticos en los raudales y subían hacia el río de la Sal, como diez días y llegados allí comenzaban su extracción [...] se reducía, en el cerro de la orilla, a prevenir tinajas horadadas con agua, que iban soltando por donde hacían canal con las hachas, y esta ablandaba la sal de piedra, por donde pasaba; luego con las mismas hachas y machetes [...] iban partiendo pedrones de dos y más arrobas [...]» (Uriarte, 1986[1775], pp. 177 y ss.).

y con una propuesta arquitectónica desconocida en la arquitectura de las restantes misiones virreinales, optaron en algunas reducciones por crear estructuras edificadas que permitiesen llevar a cabo las procesiones durante la estación lluviosa. Es así que crearon los «jardines procesionales», que estuvieron estructurados por cuatro galerías techadas, dispuestas formando un cuadro. En cada una de las esquinas se hallaba un retablo devocional, que constituía propiamente la posa. Este espacio era utilizado para apoyar las andas, sahumar la imagen, cantar y elevar plegarias, al tiempo que los portadores se tomaban un breve descanso, antes de proseguir a la siguiente estación procesional. Un claro ejemplo lo tenemos en la reducción de San Joaquín de Omaguas donde:

> Hizo hacer el P. Iriarte [...] otro jardín inmediato, derecho del cabildo para la iglesia y cercado de los cuatro altares con baranda de tarapotes y pasamanos de caña gruesa con sus puertas, para impedir se llegaren perros, y hacer las procesiones cuando llovía o caía lodo (Uriarte, 1986[1775], p. 183).

Si bien las áreas urbanas con los frentes sobre la plaza eran los más importantes desde el punto de vista funcional y simbólico, no siempre estaban completamente ocupadas por edificios de uso religioso, administrativo y de servicios, sino que también podían ser utilizadas para las viviendas.

El frente de la plaza más significativo era el «testero», es decir aquel en el cual desembocada la calle proveniente del embarcadero. Sobre dicho frente se hallaba siempre situada la iglesia, rodeada por un atrio cercado por un muro bajo. Dicho atrio tenía como principal función la de servir como cementerio para aquellos indígenas que recién se habían convertido al cristianismo, o para aquellos que habían sido bautizados pocos instantes antes de su muerte. Por otro lado, aquellos pobladores que ya habían sido cristianos por un cierto tiempo y dado ejemplo de virtud y comportamiento piadoso eran enterrados en el subsuelo de la nave de la iglesia.

Debido a las reiteradas epidemias y el crecido número de muertos como consecuencia de ellas, podemos afirmar que con cierta frecuencia, en un momento dado, era mayor el número de difuntos enterrados en el atrio, que el de pobladores que seguían aceptando vivir reducidos.

Presidiendo el atrio-cementerio se hallaba una cruz de gran tamaño. De esta suerte, dentro del simbolismo reduccional era posible percibir una tensión longitudinal que vinculaba dentro del poblado el mundo de los vivos, representado por el reloj de sol, que marcada el paso del tiempo terrenal, con el mundo de los muertos que descansaban eternamente en el cementerio y que se hallaban representados por la cruz atrial. La culminación axial se daba con el mundo sacralizado de Dios al que se le rendía culto al interior del templo y constituía la única posible salvación eterna. Adicionalmente el atrio cumplía funciones que estaban vinculadas con la catequesis y con los rituales realizados durante la Cuaresma.

3. La vivienda del misionero y otras edificaciones asociadas

La casa utilizada por el misionero variaba en emplazamiento y en tamaño, de acuerdo con la importancia y número de habitantes. En los poblados de medianas dimensiones, la casa formaba un edificio cuyo frontispicio se hallaba sobre uno de los lados laterales de la plaza. Sin embargo, existieron reducciones —como el caso de San Joaquín de Omaguas— donde el «testero» de la plaza era espacialmente compartido por la iglesia con su respectivo atrio y la casa del religioso. Ambas tenían una galería frontal o «alpende»[31], mientras que lateralmente se hallaban separadas entre sí por un espacio libre dedicado al cultivo de las flores para el templo. En las reducciones más pequeñas, la morada del misionero podía estar situada detrás del muro testero de la iglesia y estar formada solamente por una o dos habitaciones.

Una de las descripciones que documentan la casa del misionero pertenece a la reducción de San Pablo de Napeanos:

> [...] la casa del misionero, entre la cual, que caía a la izquierda, había un pasadizo cubierto y cerrado todo con tarapotes, como barandillas, y su jardín de flores [...] La casa era alta con sus claustros, como colegio; tres aposentos bajos y tres altos con terraplén liso y por fuera tenía linda vista con ventanas de arcos y rejillas de tarapotos. Delante de la puerta había su alpendio o zaguán, correspondiente al de la iglesia [...] (Uriarte, 1986[1775], p. 192).

Directamente asociada con esta vivienda se hallaba la escuela para niños varones. Los jesuitas en Maynas pusieron gran intención en la educación de los niños con el fin de abolir poco a poco la multitud de lenguas entre los indios y generalizar el empleo del quechua. Por este motivo fueron duramente criticados. En su defensa señalaron que era imposible continuar llevando a cabo un proyecto evangelizador a gran escala, con más de un centenar de lenguas diferentes en la Amazonía. Esgrimieron además que algunos de los indígenas pertenecientes a tribus colindantes con los Andes orientales ya lo comprendían, y que para los indígenas amazónicos les resultaba más fácil aprender el quechua que el castellano. En estas escuelas vivían niños huérfanos y otros prendidos en etnias aún no reducidas. La enseñanza del quechua los convertía en intermediarios de gran utilidad para incorporar nuevas etnias a su labor evangelizadora y reduccional.

En las proximidades de la casa del misionero y separada espacialmente de esta por un patio, se hallaba la cocina, la cual era atendida por mujeres y adolescentes. Las mujeres solteras vivían en una casa de recogimiento, conjuntamente con niñas pequeñas y huérfanas, a quienes se les educaba en la nueva forma de vida y en las tareas asociadas al hogar. Una vez que la comida estaba lista, las mujeres estaban

[31] La palabra «alpende», utilizada por varios cronistas maynenses, tiene origen en la palabra portuguesa *alpendre*, que significa «galería frontal techada en el primer piso de una edificación arquitectónica».

prohibidas de entregarla directamente al religioso. Para dicha labor debían apoyarse en un «fiscal», quien a su vez la distribuía al misionero y a los «neófitos»[32].

Próxima a la cocina y en el terreno de la huerta se construía, de acuerdo con lo disponible (animales foráneos introducidos por los religiosos tales como gallinas, patos o puercos), varios pequeños corrales. Un tipo especializado de corral que nunca faltaba en una reducción era la «charapera» o «charapedilla» en la cual se criaban tortugas[33], lo que facilitaba la disponibilidad de carne fresca a lo largo de todo el año.

4. El cabildo y la arquitectura de servicios complementarios

Los edificios con funciones públicas estaban formados por el cabildo —a cargo de los alcaldes y varayos[34] de las diversas parcialidades indígenas que vivían en la reducción—, la cárcel y el trapiche.

En las reducciones maynenses más importantes, la organización política estaba formada por el gobernador de la población, cargo que era vitalicio. Junto con él se hallaban los capitanes de todas las parcialidades, los cuales eran confirmados en dicho encargo por el gobernador general de Maynas.

En cuanto al aspecto militar, destacaban el alférez y el sargento de milicia, los que tenían bajo su responsabilidad la convocación de los pobladores varones en las denominadas «milicias indígenas», para realizar las «entradas» a nuevos territorios.

Entre los cargos elegidos figuraban los varayos de cada parcialidad, acompañados por un alcalde mayor. Estos realizaban varias labores, rotando en el encargo cada semana. Debían acudir al misionero cada mañana y tarde para dar cuenta de todo lo que sucedía y recibir indicaciones de lo que se debía hacer. Entre sus obligaciones se encontraba la de hacer ronda los domingos y días de fiesta para controlar

[32] El término «neófito» fue frecuentemente utilizado por los jesuitas que misionaban en Maynas para designar a aquellos adultos que estaban en proceso de evangelización y que todavía no habían recibido el sacramento del bautismo. Si bien el término muchas veces ha sido empleado como sinónimo de «catecúmeno», este último no se dio nunca en América virreinal; ya que, aun en Europa, el régimen del catecumenado se mantuvo solamente durante los tres primeros siglos de la Iglesia.

[33] Se denomina «charapa» a la tortuga que habita en los ríos de la Amazonía. Los indios recolectaban los huevos de estos quelonios, ya sea para comerlos o para elaborar con ellos manteca y, a partir de la llegada de los misioneros, las velas para las iglesias. Tortugas de diferente tamaño eran capturadas vivas y se criaban en las «charaperas», algunas veces por dos o tres años, y constituían una reserva de carne fresca.

[34] El *varayoc* era la autoridad de mayor categoría en un poblado. Su investidura y la entrega de «la vara» se realizaba por medio de la elección comunal. Su origen probablemente es anterior a la llegada de los españoles al Perú, aunque hay una determinante influencia española en la fijación de sus caracteres y funciones actuales. Se trata en todo caso de una institución de origen andino y su difusión a la Amazonía es un tema polémico no resuelto. A los *varayoc* o *varayos* se le debe respeto y consideración; ya que, al cesar sus funciones, no vuelven a ejercer otro cargo en la vida comunal, como no sea los de simples consejeros.

a los que se excedían en las bebidas. Tenían bajo su cometido el cuidado y reparación de la iglesia, la casa del misionero y las canoas de la reducción (calafatearlas, señalar bogas, indicar día y hora de los viajes, etcétera). Estaban en la obligación de supervisar el desbrozado de la plaza, tarea que estaba a cargo de las mujeres, que ocupaban en ello los sábados. De las faenas más pesadas, como el corte de arbustos y árboles, se hacían cargo los varones de la reducción cada tres meses.

Para este punto es interesante lo que señala el padre Lorenzo Lucero desde el poblado de Santiago de la Laguna:

> Aun los pueblos gozan de aquel despejo que les da la importunidad de las hachas y machetes, y es tanto el vicio de la tierra, que a seis meses de descuido están los pueblos sin forma de pueblos, porque la infinita ramazón del selvaje nuevo los encubre de forma que parece han desaparecido (Roma, Biblioteca de la Historia de los Jesuitas, Legajo 218, foja 2).

A espaldas del edificio del cabildo se hallaba la cárcel, en la cual quedaban detenidos los indios alborotadores, los huidos recapturados y aquellos que habían cometido otros delitos que afectaban a la reducción en particular o a la misión en general.

Otro edificio localmente importante fue el trapiche. Este podía estar situado al lado del cabildo o próximo a la casa del misionero. El zumo de caña era utilizado solamente para el autoconsumo. El volumen producido en cada reducción no solo era exiguo, sino que no todos los poblados contaban con un molino para procesar las pocas cañas de azúcar que se lograban cultivar. Debido a esto, los panes de azúcar generalmente eran traídos desde Quito en el despacho anual o semestral. No se trataba de un bien suntuario, ya que no era costumbre en la Amazonía endulzar las comidas o bebidas. Su empleo estuvo reducido al consumo realizado por el misionero, en el socorro de los enfermos y como complemento de ciertos preparados medicinales. Evidentemente también se usaba la miel de abejas, pero esta solía escasear durante la estación lluviosa.

Finalmente, la arquitectura de servicios estaba compuesta por los talleres de herrería, y la carpintería y el depósito de pertrechos. Los talleres eran de extrema importancia en un medio alejado de casi todos los recursos necesarios para la vida sedentaria. Estos facilitaban, además, que algunos indígenas con ciertas habilidades para el trabajo manual pudiesen aprender un oficio. La herrería servía no solamente para reparar las herramientas de metal que los jesuitas entregaban a los indígenas, sino que posibilitaba la producción de llaves, bisagras, candados, cerraduras, pasadores, etcétera, usando una fragua y muchas veces reciclando las herramientas en desuso. No todos los poblados contaban con una herrería, de tal manera que las herramientas que debían ser reparadas eran enviadas por vía fluvial a aquellas reducciones que contaban con este taller especializado.

La carpintería era aún más importante y prácticamente no había poblado que no la tuviese. En un medio ecológico donde no existían las piedras para edificar, los carpinteros y torneros eran los llamados a fabricar desde muebles, ventanas, puertas, techos, escaleras y barandas hasta los retablos. En algunas reducciones, había imagineros o santeros que habían alcanzado una notable habilidad en el entallado y encarnado de imágenes sacras.

Las viviendas comunes de los indios reducidos

Las casas de los indígenas fueron todas muy similares. La dimensión promedio era aproximadamente de 15 x 12 varas castellanas[35]. Los cronistas no dedicaron mucho esfuerzo a la descripción de las viviendas, pero señalaron en sus textos que estas cambiaron de las tradicionales malocas a viviendas familiares, las cuales estaban más de acuerdo con el pensamiento religioso cristiano y sus normas morales y éticas. La única información acerca de su morfología nos indica que tenían dos puertas, la frontal que daba hacia la plaza y la posterior que se abría sobre sus pequeños jardines o huertos cercados por muros bajos. Los muros estaban dispuestos a manera de tabiques ligeros, resueltos usando el bajareque[36]. La estructura de los techos fue de madera y el cubierto con hojas de diversas variedades de palmera. En ciertos casos, y dependiendo de cada etnia en particular, los tabiques fueron blanqueados, tal y como ocurrió «con los napeanos y los santabárbaras» (Uriarte, 1986[1775], p. 201).

Los fogones para cocinar ardían en el interior de estructuras altamente inflamables, lo cual fue la causa de frecuentes incendios. Estos eran un peligro real, ya que en breve tiempo el fuego podía arrasar la reducción entera. Debido a ello se tomó como precaución la edificación separada de las unidades de vivienda, para lo cual se dejaba entre ellas un área libre de 12 a 16 varas. En este espacio de separación entre moradas fueron surgiendo pequeñas huertas con vegetales, frutas y hasta algunas flores para el ornato del templo y las procesiones.

Si bien no tenemos ninguna otra información documental respecto a las viviendas y su funcionamiento, sabemos que en la reducción de San Joaquín de Omaguas, los retretes estaban en el interior de las viviendas «por disposición

[35] Una vara de Castilla, llamada también vara de Burgos, equivale a 83.5 m.

[36] Se denomina «bajareque» o «pajareque» a la construcción de muros hechos con troncos y ramas trenzadas con cañas y barro. El término fue traído por los españoles desde las Antillas. En algunas regiones del virreinato del Perú, entre ellas Maynas, se le denominó también «tapia francesa». Manuel Uriarte señala que: «De la Trinidad tuve buenas nuevas: el hermano Lorenzo había sacado del monte unas ochenta almas […] Al hermano Lorenzo envié e Tirirí, donde hizo una curiosa iglesia de tapia francesa, con la ayuda de dos blancos y seis indios portugueses […]» (1986[1775], p. 110).

del P. Bahamonde» (Uriarte, 1986[1775], p. 201). Sin embargo, no tenemos mayores datos que nos permitan señalar que esta fuese una práctica habitual.

En conclusión, podemos señalar que si bien existió un claro planeamiento reduccional, este no siguió un rígido modelo preestablecido. A excepción de la ubicación de la iglesia en relación con la plaza y a la calle principal que unía el embarcadero con la mencionada plaza, el resto de las edificaciones mantuvieron una disposición bastante libre que variaba grandemente entre un poblado y otro. Si bien se ha afirmado que la traza de las reducciones maynenses asumió el diseño de «patrones urbanísticos europeos [...] [donde] el patrón de ciudad-damero asumió una forma particular, con dos calles en forma de cruz cuyos brazos corrían paralelamente al curso del río y cuyo cuerpo central tenía al río como pedestal» (Santos, 1921, p. 169), nada está más lejos de la realidad.

En primer lugar, el urbanismo europeo no fue unívoco, sino que se trató de un gigantesco mosaico urbanístico medieval, y luego renacentista que dependió de historias regionales específicas, lo que no permite hacer generalizaciones. Por otro lado, si se ha pretendido aproximar comparativamente las propuestas urbanas de las ciudades hispanoamericanas, con el trazado asumido en las reducciones de la misión de Maynas, podemos observar que tampoco hay demasiadas coincidencias. En relación con la plaza mayor, en los centros urbanos fundados en el virreinato del Perú no existe el vínculo simbólico y de percepción urbana establecido entre la calle principal longitudinal, la plaza, el atrio de la iglesia y la culminación con el templo mismo. El tratamiento de la plaza y su funcionamiento fue además totalmente otro.

No obstante el hecho de que algunas estructuras arquitectónicas en las reducciones maynenses nos puedan hacer rememorar el diseño de sus pares andinas, el funcionamiento de estos poblados amazónicos y su dinámica social y religiosa responden a otros requerimientos totalmente ajenos a los andinos. Pero podemos afirmar que existen ciertos elementos comunes entre estas reducciones y los cronológicamente posteriores pueblos misioneros de Moxos y Chiquitos (Bolivia). Sin embargo, todavía es necesario un mayor estudio al respecto, ya que no solamente deben ser comparadas las formas, sino el funcionamiento del espacio y las necesidades y mentalidades que los originaron. De cualquier manera, no es factible sustentar un modelo misional general.

En cuanto a las viviendas mismas, el hecho de que su disposición nos sugiera una cuadrícula, el diseño final es a la postre otro, primero porque en las cuadrículas pertenecientes a las ciudades hispanoamericanas, cada manzana estaba formada por un cierto número de solares (generalmente cuatro), mientras que aquí cada vivienda era una unidad individual rodeada por un espacio libre, generado como un recurso práctico frente a los incendios. Estos espacios no eran además calles o pasajes, sino que se convirtieron en huertos cercados y privados. En segundo

término, el damero no fue una rígida imposición, ya que cuando se edificaba sobre los declives, la cuadrícula desaparecía por completo. Uriarte, al describir la reducción de San Joaquín de Omaguas, señala que:

> Hacia frente al puerto una larga calle derecha a un lado y otro de la iglesia, con las casas iguales distantes por las quemas como veinte varas (y después de casa a casa, se tiraron paredes bajas de tarapotos por uno y otro lado, donde plantaron los indios flores para el Santo Cristo y las indias para la Virgen, y tenían sus agíes y algunos frutales) [...] después seguían para arriba otras dos calles, «puestas las casas entre los huecos» de las bajas y como era declive el terreno todas gozaban de la vista del río y desde muy lejos las divisaban las canoas (1986[1775], p. 172; el énfasis es nuestro).

Evidentemente se trató de un urbanismo distinto, adaptado a su propia realidad y medio ambiente circundante, y no se trató de la aplicación de modelos europeos o hispanoamericanos, de los cuales los misioneros además debían tener escasa información e interés.

El deterioro espiritual y temporal de las reducciones maynenses

La expulsión de los jesuitas de las posesiones españolas y portuguesas en América entre 1759 y 1767 culminó recién el 29 de octubre de 1768 con la salida definitiva de los religiosos de la misión de Maynas. Al tiempo del arresto y expulsión de los jesuitas, la misión, de acuerdo con la reorganización territorial realizada en 1753 —a petición de los superiores de la Compañía de Jesús— y llevada a cabo por el presidente de la Real Audiencia de Quito, don Juan Pío de Montúfar, marqués de Selva Alegre, estaba dividida administrativamente en tres tenencias y a cada una de ellas le correspondía una circunscripción misional. A Borja le concernía la misión alta del Marañón y la misión del Pastaza, y a San Joaquín de Omaguas le incumbía la misión baja del Marañón. Por último, las reducciones del río Napo pertenecieron a la misión del mismo nombre. El gobernador de Maynas residía en San Francisco de Borja, temprana ciudad española del siglo XVI y posterior poblado jesuítico en los siglos XVII y XVIII.

Ha sido común entre los historiadores de la misión de Maynas señalar que con la salida de los jesuitas las reducciones se vieron sumergidas en un notable abandono, tanto en lo espiritual como en lo económico, y que este fue el principal motivo de su decadencia y desaparición. Es trascendental señalar, no obstante, que si bien para mediados de 1768 se documentan cifras de aproximadamente 12 000 a 14 000 cristianos nuevos, la situación misma de las reducciones estaba en plena decadencia a partir de 1740. A manera de ilustración se puede señalar que en 1751 la ciudad de San Francisco de Borja, cabeza de la misión alta del Marañón, solo contaba con «17 habitantes entre españoles e indios» y el pueblo

de Santiago de las Montañas «que conserva 4 mestizos y 10 indios, porque todos han abandonado estas ciudades»[37].

Las razones para esta crisis son muchas y arduas. Entre las más destacadas podemos señalar las siguientes:

a) El avance de los portugueses sobre el territorio evangelizado por los jesuitas. Esta conflictiva situación fue mermando y causando graves pérdidas a los misioneros en relación con el número de pobladores catequizados y a la persistencia de las reducciones mismas.

b) A pesar de los denodados esfuerzos de los jesuitas durante más de un siglo, los indígenas cristianizados y los «neófitos» continuaban siendo religiosamente inestables y vacilantes, situación que se agravaba al estar inmersos en extensas áreas culturales amazónicas no cristianas.

c) El pequeño número de religiosos que estaban misionando en 1740, frente a una inmensa extensión territorial, con la población totalmente dispersa y renuente a sedentarizarse.

d) La despoblación de las reducciones ribereñas, debido a las epidemias y las altas tasas de mortandad, las cuales dejaban no solo una estela de pueblos abandonados, sino un número de conversos menor. Paralelamente era necesario buscar nuevos indígenas en el interior de la selva para catequizarlos y convencerlos de habitar en poblados permanentes. Todo el inmenso esfuerzo se veía diluido al fallecer los pobladores debido a las pestes, con lo cual, en ciertas regiones, era preciso volver a empezar la catequización una y otra vez.

e) Las serias dificultades relativas al financiamiento de tan grande empresa. A pesar de los intentos autogestionarios de la misión, tales como impulsar la recolección local de canela y cera, la fabricación de hamacas y otros productos, estos fracasaron totalmente. Por otro lado, los esfuerzos de subvención externos, mediante la adquisición de haciendas próximas a Quito fue muy tardía para subsidiar una obra que estaba en una desesperada necesidad de fondos. Lo cierto es que nunca se logró disponer de los medios necesarios para solventar una obra espiritual de tal envergadura.

Esta crisis de mediados del siglo XVIII se estaba prolongando como una lenta e inexorable agonía. Para 1768 la misión de Maynas se había restringido a tan solamente 33 reducciones atendidas por un grupo de 21 religiosos y un hermano

[37] Informe del padre Pedro José Milanesio, procurador de las misiones de jesuitas del Marañón, 1751 (Archivo Nacional de Historia, Presidencia de Quito, 1750, vol. 141, doc. 1583, f. 135).

coadjutor[38]. A comienzos de ese mismo año, el presidente de la Audiencia de Quito, don José Diguja, decidió enviar a la misión 25 clérigos seculares acompañados por el comisionado regio y por su escolta, para ejecutar la orden de expulsión de los jesuitas. Debido a que este número de clérigos no estaba disponible de inmediato, el obispo de Quito, don Pedro Ponce y Carrasco, publicó un edicto en el que se invitaba a ordenarse a todos los que quisiesen ir a la misión por un periodo de dos años, y agregó como incentivo la promesa de una promoción.

A finales de abril de 1768, llegó a San Joaquín de Omaguas el nuevo vicario, don Manuel Mariano de Echeverría, con 16 clérigos. En octubre los jesuitas abandonaron definitivamente todos los poblados de Maynas, después de haber instruido brevemente a sus sucesores. Entre 1768 y 1770 los seculares que estuvieron a cargo de las reducciones enfrentaron muchas dificultades, tales como tener que desplazarse en un medio amazónico desconocido para ellos, aceptar una dieta alimenticia diferente, sin pan y sin carne, y doctrinar a indígenas que no hablaban el español. Unos pocos entendían el quechua y muchos de ellos solo hablaban las lenguas locales. Estos primeros misioneros terminaron por sentirse, además, subvalorados en su labor evangelizadora por el mismo rey de España, quien tuvo el poco oportuno deseo de organizar un jardín botánico. Para completar la exposición con muestras exóticas, había comisionado a los seculares de Maynas la recolección de aves raras, plumas y plantas desconocidas y extrañas[39] que debían ser embarcadas a Europa conjuntamente con los jesuitas expulsos. Este encargo hizo que los seculares se sintiesen desdeñados y poco apreciados en su difícil desempeño como misioneros en la Amazonía, lo cual dio por resultado la deserción de varios religiosos, que regresaron en breve a Quito. No obstante, la verdadera conclusión es que los nuevos misioneros no estaban preparados ni tampoco tenían vocación para la compleja y dura labor que se les había asignado.

Frente a esta situación, los religiosos franciscanos de Quito se ofrecieron en 1770 como voluntarios, haciéndose cargo de la misión y administrándola hasta 1774. Sin embargo, la situación no mejoró para los pobladores ni para los «neófitos» de Maynas. El número de reducciones seguía disminuyendo ya que los indígenas

[38] Las diversas fuentes señalan un número de reducciones para 1768 bastante variado. En el Informe General atribuido al oidor de Quito, Juan Romualdo Navarro, dirigido a su Majestad, acerca del gobierno de la Audiencia, trascrito por Rumazo González y presentado por María Elena Porras (1987), señala la existencia de cuarenta reducciones, si bien la autora adjunta un listado que solo da cuenta de 35. En el mapa nº 3, acerca de Maynas antes de la expulsión jesuita, solo se grafican 31. El historiador Francisco de Borja Medina, S.J., señala que fueron 40 pueblos servidos por 28 misioneros (27 sacerdotes y un hermano coadjutor). Por su parte, Negro (2004) indica que fueron 33 reducciones atendidas por 21 sacerdotes y un hermano coadjutor.

[39] «El Príncipe de Asturias se había antojado vivamente de los pájaros de las selvas, y el virrey para complacerle, ordenaba a los misioneros recoger […] cuantas muestras pudiesen de pájaros y plumas, a fin de que los expulsos transportasen, a más de sus penalidades […]» (Miranda, 1986, p. 59).

preferían regresar a la selva a quedar abandonados a su propia suerte en las reducciones[40]. En 1774, la Junta de Temporalidades[41] decidió suspender definitivamente la presencia de los franciscanos y encomendar nuevamente la misión al clero secular, esta vez con la obligación que cada religioso permaneciese en ella por un periodo de cuatro años. En 1783 dicha junta ratificó la entrega en propiedad de la misión de Maynas al obispo de Quito, hecho con el que se inició una nueva etapa en la ardua labor evangelizadora en la región.

En relación con la traza y arquitectura misionera, para el siglo XIX el urbanismo reduccional propuesto por los jesuitas dos siglos antes había quedado definitivamente relegado. De las reducciones jesuitas florecientes en los siglos XVII y XVIII se ha intentado sustentar el surgimiento de algunas ciudades de los siglos XIX y XX. Un ejemplo lo constituye la actual ciudad de Iquitos, cuyo origen en algún momento se ha pretendido remontar a dos momentos históricos en la región. El primero de ellos está asociado con la presencia del padre Samuel Fritz, fundador de más de 40 pueblos en el área comprendida entre San Joaquín de Omaguas (situada en el Perú actual) y Tefé de Aisuaris (en el Brasil actual). Fritz estableció la reducción de San Joaquín en 1687 y la volvió a fundar en 1711. No obstante, ninguna de las reducciones por él fundadas corresponde geográficamente con el emplazamiento posterior de dicha ciudad.

Otra de las hipótesis que se exponen —aunque documentalmente insostenible— es que su origen se encuentra en la reducción de San Pablo de Napeanos, establecida en 1737 por el padre Andrés de Zárate. Por último, se ha pretendido relacionarla con las reducciones establecidas en el área a mediados del siglo XVIII por el misionero José Bahamonde[42]. Las que fueron fundadas por este misionero y se hallan documentadas son las de San Juan Nepomuceno de Iquitos (1740), Trinidad de Masamaes (1740), Corazón de Jesús de Iquitos (1747), Santa María de Masamaes (1748) y Nuestra Señora de Loreto de Ticunas (1760). Infundadamente

[40] Entre los documentos publicados por Miranda, deseamos, a manera de ejemplo, señalar el relativo a la reducción de los Xeberos, en el río Aepena: «[cuando llegaron los franciscanos] a este pueblo, lo más del año en los días domingos y de festividad mayor, quedaban sin doctrina ni misa, por razón de que el padre estaba lo más del tiempo ebrio; que en este mismo tiempo se ahuyentó toda la gente tomando el portante a Moyobamba y Lamas, quedando enteramente el pueblo asolado […]» (1986, p. 77).

[41] Por Real Cédula de 9 de julio de 1769, se ordenaba constituir en América y Filipinas diez Juntas Superiores de Temporalidades para la administración de los bienes de la Compañía de Jesús en los dominios de ultramar. En el caso de Maynas, se creó la Junta de Temporalidades en la provincia de Quito, bajo la jurisdicción del virrey de Nueva Granada.

[42] El padre José Bahamonde fue originario de Quito y, aun antes de ingresar a la Compañía de Jesús, fue misionero secular en el Marañón. Su principal apostolado fue entre los masamaes y los iquitos, entre los cuales fundó cinco reducciones que se hallan documentadas, aunque es posible que su número fuera mayor. Formó parte de los 21 sacerdotes jesuitas expulsados de Maynas. Posteriormente, le fue señalado su exilio en la ciudad de Rávena (Italia), donde murió en 1786.

se ha supuesto que los pobladores de la etnia iquitos, establecidos en la reducción de Santa María de Masamaes, se desplazaron —conjuntamente con habitantes de la reducción de Santa Bárbara de Iquitos (de incierto año y fundador)— después de la expulsión de los jesuitas, hacia el paraje de Santa Clotilde a orillas del río Nanay, asentándose allí con el nombre de Santa Bárbara. Finalmente, se infiere que en algún momento durante la primera mitad del siglo XIX, se trasladaron a la extensa planicie entre los ríos Amazonas, Nanay e Itaya, lugar que casi un siglo más tarde, en 1863, cobijó la creación de la ciudad de Iquitos.

Otras referencias poco atendibles señalan la posibilidad de que Iquitos tuviese como origen un grupo de colonos que huyeron de San Francisco de Borja en 1840 a raíz de un ataque de los indios huambisas. Evidentemente, estamos frente a meras suposiciones, algunas de ellas no exentas de cierto romanticismo poético. Con todo, no hay un sustento documental y menos aún arqueológico al respecto. Es absolutamente imposible afirmar que el urbanismo jesuítico virreinal influenció de alguna manera el diseño de esta ciudad republicana. Lo cierto es que cuando el sabio naturalista Antonio Raimondi transitó por Iquitos en el año de 1869 lo describió como una «[…] miserable ranchería de indígenas […] formados de simples palizadas […] con el terreno cubierto por un espeso y virgen bosque […]».

Un segundo ejemplo es el actual poblado de Pebas, situado sobre la margen izquierda del río Ampiyacu, a corta distancia de su desembocadura en el Amazonas. A este asentamiento también se le ha querido asignar un origen virreinal a partir de la reducción jesuita de San Ignacio de Pebas, fundada en 1734 por el padre Nicolás Singler. Cuando en 1743 el geógrafo Charles-Marie de La Condamine[43] la visitó durante su expedición científica a la Amazonía hizo una breve descripción del poblado sin incidir en su trazado urbanístico o su organización espacial. Pocos años más tarde, en 1753, San Ignacio de Pebas se hallaba bajo la tutela del religioso jesuita José Casado, quien reiteradamente amonestó a un indio cahumare por convivir amancebado con una mujer. Fastidiado este por las reprimendas, buscó a un compañero de su misma etnia y ambos atacaron al religioso dándole muerte a hachazos. Esto causó un espanto entre toda la población de las etnias cahumares, cahuaches y yaguas, que huyeron despavoridos hacia la selva; y como consecuencia, quedaron en la reducción solo unos pocos pobladores de la etnia pevas.

[43] Por iniciativa de la Academia francesa, empeñada en medir el grado del ecuador terrestre en Quito, fue solicitado al rey Felipe V el respectivo permiso para enviar a allí a geógrafos especializados entre los que se hallaban La Condamine, Bouger, Godin y otros. El monarca accedió con la condición de que les acompañaran unos jóvenes marinos españoles: Jorge Juan y Antonio de Ulloa. La expedición (1735-1742) cumplió su objetivo y los marinos prolongaron su estancia en América para cumplir el mandato de Ensenada de averiguar la situación sociopolítica y económica del virreinato del Perú, que expusieron luego en varias obras y especialmente en las «Noticias Secretas de América».

Casi tres décadas más tarde y ya con los religiosos de la Compañía de Jesús fuera del territorio misional, la situación del poblado era la de total desamparo. En el año de 1779 don Francisco Requena[44] fue nombrado gobernador de Maynas y comisario de la Cuarta Partida de Límites con Portugal. En 1780, al asumir el cargo, se vio obligado, pese a su frágil salud, a viajar al territorio de su gobernación. Al llegar se instaló en lo que quedaba de la antigua reducción de Pebas, donde permaneció durante nueve meses, recopilando entre otras informaciones, notas del estado de las antiguas misiones jesuitas, que posteriormente compilaría en su obra *Descripción de Maynas*. En ella señala que el poblado estaba conformado por unas pocas casas dispuestas desordenadamente.

Para 1788 la situación de Pebas como poblado todavía no se había afianzado. Una vez más los indígenas acusaron al clérigo de «brujerías», debido a una epidemia de viruela y paludismo que asolaba la región; por ello, decidieron darle muerte y regresar al monte. Con ellos huyeron todos los restantes habitantes y Pebas desapareció definitivamente como asentamiento permanente. Años más tarde y con el auge del caucho, reaparecieron algunos pobladores que se asentaron en las orillas del río Ampiyacu, pero con un urbanismo y una arquitectura totalmente distintos. Nuevamente nos hallamos frente a un caso en el cual el poblado del siglo XIX no tiene origen en las reducciones jesuitas de los siglos XVII y XVIII, aunque mantenga el mismo nombre.

---

[44] Francisco Requena nació en 1743 en Mazalquivir (posesión española situada en la actual Argelia). Militar e ingeniero destacado, participó en varias obras de fortificación en el norte de África. Fue destinado a América en 1764 y participó en la remodelación de las fortificaciones de Cartagena, Portobelo y Chagres. A partir de 1769, levantó los mapas de la gobernación de Guayaquil y de la ciudad del mismo nombre. Debido a las continuas invasiones portuguesas sobre los territorios de la Amazonía, fue comisionado en 1777, por la Audiencia de Quito, a una expedición a la región. Seguidamente, fue elegido para hacer efectivos los límites establecidos por las dos coronas (española y portuguesa) en el Tratado de San Ildefonso. En 1779, fue nombrado gobernador de Maynas y llegó a la región un año más tarde. Durante su extensa permanencia, recopiló notas del estado de las antiguas misiones jesuitas, que luego compilaría en su obra *Descripción de Maynas*. En sus momentos libres, se dedicaba a pintar acuarelas de los poblados y paisajes que lo rodeaban. No sabemos cuántas fueron en total, pero hasta nosotros han llegado solamente 10, las cuales no están ni firmadas ni fechadas; pero posiblemente fueron realizadas durante la estancia de Requena en Tefé. De estas, seis pertenecen a la expedición de 1782 al Yapurá y sus afluentes, dos a las misiones en el Marañon y dos plasman la construcción de embarcaciones para alcanzar la región de Maynas. Es probable que la colección fuese mucho mayor, debido a que una de ellas lleva el número XVII. Las acuarelas que tienen como tema los poblados son dos. La primera se titula *Vista del pueblo de San Joaquín de Omaguas, provincia de Maynas en el río Marañon* y presenta una reducción emplazada a orillas del río, cuyo puerto quedaba protegido por una isla; el pueblo está compuesto por unas casas e iglesia. La segunda se titula *Vista del pueblo de San Ignacio de Pebas, misión de Maynas en el río Marañón* y lleva la siguiente leyenda: a) iglesia, b) casa-cura c) cuartel, d) embarcaciones de la expedición aseguradas en un estero y e) campamento en una quebrada por lo reducido del pueblo. La misión estaba construída a orillas del río sobre un promontorio. La iglesia está rodeada de casas. Desde el pueblo bajaba un camino al río, donde Requena instaló su campamento.

Un último ejemplo lo constituye la ex reducción jesuita y capital de la misión alta, Santiago de la Laguna, hoy convertida en el poblado de Lagunas. Fundada en 1670 por el misionero jesuita Lorenzo Lucero para evangelizar a los indios cocama y cocamilla, esta fue también conocida en el siglo XVIII con el nombre de Laguna de la Gran Cocama. En 1743, La Condamine la describió como un pueblo con más de 1000 indios armados, pertenecientes a diversas tribus «[…] situado en un terreno seco y elevado y a orillas de un gran lago, a cinco leguas más arriba de la desembocadura del Huallaga […] la misión principal de todos los Maynas» (La Condamine, 1921[1743], p. 115). Entre 1767 y 1830 este poblado sufrió un abandono parcial y una decadencia general. Solo la navegación fluvial a partir de mediados del siglo XIX le dio nueva vida, al convertirlo en activo puerto. Sin embargo, el asentamiento de mestizos en Lagunas se ha desarrollado en un paraje distinto al sitio utilizado por la reducción jesuita. A unos doscientos metros del sector ocupado por el poblado actual, todavía es posible ver un montículo —considerado por los habitantes como un «encanto» y sujeto a diversos rituales— el cual posiblemente contiene los restos arqueológicos de la antigua e importante reducción de Santiago de la Laguna (Jaime Regan S.J., comunicación personal, 1998).

El desarrollo del siglo XIX, impulsado por la navegación fluvial, la colonización, el comercio y la extracción del caucho, no intentó nunca rescatar al urbanismo jesuita. Todo lo contrario, lo olvidó como si este fuera parte de un pasado remoto o inexistente. Por su parte, el siglo XX planteó en la región de Maynas otras variables tales como la extracción de petróleo, la economía clandestina de los cocales y su oscura interrelación con el terrorismo; todo lo cual trae consigo una dinámica espacial, relaciones interpersonales y formas de asentamiento totalmente diferentes de las de siglos anteriores.

El estudio y reflexión en torno al urbanismo jesuítico en Maynas, considerado con frecuencia como «el paraíso perdido en la Amazonía», así como el balance final de sus aportes y yerros, constituye una investigación con resultados que deben todavía ser evaluados dentro de la problemática general de la evangelización en la región selvática y en un contexto mayor, dentro de la historia de las misiones jesuíticas coloniales.

Bibliografía

Acuña, Cristóbal de, S.J. (1985[1891]). *Nuevo descubrimiento del Amazonas.* Colección Monumenta Amazónica, tomo 1. Iquitos: IIAP-CETA.

Anda Aguirre, Alfonso (1955). *Primeros gobernadores de Mainas: los generales Vaca de Vega.* Quito: Abya-Yala.

Ardito, Wilfredo (1990). Mecanismos iniciales de contacto de los misioneros jesuitas de Maynas. En *Actas del 1º Congreso Peruano de Historia Eclesiástica* (pp. 353-364). Arequipa: Arzobispado de Arequipa.

Barnuevo, Rodrigo de, S.J. (1985[1643]). *Relación apologética, así del antiguo como del nuevo descubrimiento del río de las amazonas, hecho por los religiosos de la Compañía de Jesús de Quito* (Colección Monumenta Amazónica, tomo 1). Iquitos: IIAP-CETA.

Bertman, Eric (1994). Pintor y cartógrafo en las Amazonas: Francisco Requena. *Anales del Museo de América 2*, 83-97.

Biedma, Manuel, O.F.M. (1682). «Memorial presentado al virrey duque de la Palata». Jauja: Archivo de Ocopa, legajo 75.

Block, David (1994). *Mission Culture on the Upper Amazon, Native Tradition, Jesuit Enterprise and Secular Policy in Moxos (1660-1880)*. Nebraska: University of Nebraska.

Chantre y Herrera, José, S.J. (1901). *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767)*. Madrid: Avrial.

Cushner, Nicholas (1982). *Farm and Factory.* Albany: State University of New York Press.

Echeverría, Manuel de & Francisco de Aguilar y Saldaña (1784). Documentos para la historia de las misiones de Maynas. *Boletín de la Real Academia de Historia LIX(V),* 338-387.

Figueroa, Francisco, S.J. (1985 [1661]). *Informe de las misiones del Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas* (Colección Monumenta Amazónica, tomo 1). Iquitos: IIAP-CETA.

Fritz, Samuel, S.J. (1997). *Diario* (edición a cargo de Hernán Rodríguez Castelo). Quito: Academia Nacional de Historia del Ecuador.

Grohs, Waltraud (1974). *Los indios del alto Amazonas del siglo XVI al XVII*. Bonn: U. Oberem.

Juan, Jorge y Antonio de Ulloa (1953[1742]). *Noticias secretas de América.* Buenos Aires: Mar Océano.

Jouanen, José, S.J. (1941). *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito: 1570-1774*. Quito: Ecuatoriana.

La Condamine, Charles-Marie de (1921[1743]). *Relación abreviada de un viaje hecho por la América Meridional, desde la costa del Mar del Sur hasta las costas del Brasil y de la Guayana, siguiendo el río de las Amazonas*. Madrid: s.e.

Lucena Giraldo, Manuel (1991[1782]). *Francisco de Requena y otros: ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas*. Madrid: Alianza.

Magnin, Juan (1988[1783]). *Breve descripción de la Provincia de Quito en la América Meridional y de sus misiones de Sucumbios de religiosos de San Francisco, y de Maynas de P.P. de la Compañía de JHS a las orillas del gran río Marañón, hecha para el mapa que se hizo el año de 1740, por el P. Juan Magnin, de dicha Compañía, Misionero en dichas misiones* (Colección Monumenta Amazónica, tomo 1). Iquitos: IIAP-CETA.

Maroni, Pablo, S.J. (1988[1738]). *Noticias secretas del río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús en la provincia de Quito* (Colección Monumenta Amazónica, tomo B-4). Iquitos: IIAP-CETA.

Martín Rubio, María del Carmen (1991). *Historia de Maynas, un paraíso perdido en el Amazonas*. Madrid: Atlas.

Marzal, Manuel S.J. (1994). *La utopía posible, indios y jesuitas en la América colonial* (2 tomos). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Miranda, Francisco (1986). *Crisis den las misiones y mutilación territorial*. Quito: Banco Central del Ecuador.

Negro, Sandra (1999). Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto. En *Un reino en la frontera*, *Las misiones jesuitas en la América colonial* (pp. 269-300). Lima y Quito: Pontificia Universidad Católica y Abya-Yala.

Negro, Sandra (2004). Destierro, desconsuelo y nostalgia en la crónica del P. Manuel Uriarte, misionero de Maynas. En Luis Bacigalupo (ed.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, Actas del Coloquio Internacional (Lima, 8 al 11 de abril del 2003).* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad del Pacífico.

Ponce Leiva, Pilar (transcripción) (1994). *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*. Quito: Abya-Yala y Marka.

Porras, María Elena (1987). *La gobernación y el obispado de Maynas (siglos XVII y XVIII).* Quito: Abya-Yala y Taller de Estudios Históricos.

Quecedo, Francisco O.F.M. (1942). *El ilustrísimo Fray Hipólito Sánchez Rangel, primer obispo de Maynas*. Buenos Aires: Coni.

Regan, Jaime S.J. (1983). Las reducciones de los jesuitas en Maynas. En *Hacia la tierra sin mal: estudio sobre la religiosidad del pueblo en la Amazonía* (pp. 48-58). Iquitos: CETA.

Rodríguez Castelo, Hernán (comp.) (1997). *Diario del padre Fritz.* Quito: Studio 21.

Santos, Fernando (1992). *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV al XVIII.* Quito: Abya-Yala.

Schuller, Rodolfo (1911). Documentos para la historia de las misiones de Maynas. *Boletín de la Real Academia de Historia LIX*, 262-276.

Stocks, Anthony (1981). *Los nativos invisibles*. Lima: CAAP.

Tobar Donoso, Julio & Alfredo Luna Tobar (1982). *Derecho territorial ecuatoriano*. Quito: Ministerio de Relaciones Exteriores.

Uriarte, Manuel, S.J. (1986[1775]). *Diario de un misionero de Maynas* (Colección Monumenta Amazónica, tomo B-2). Iquitos: IIAP-CETA.

Vacas Galindo, Fray Enrique (s.f.). *Colección de documentos para la historia del Ecuador* (tomo 7). Quito: s.e.

Velasco, Juan de, S.J. (1841[1788]). *Historia del reino de Quito en la América meridional*. Quito: s.e.

TRADICIÓN, IMITACIÓN E INNOVACIÓN: LA MODERNIDAD SINGULAR CATÓLICA EN EL ESPACIO DEL TEMPLO (PERÚ, 1883-1930)

Fernando Armas Asín
Instituto de Investigaciones de la Universidad de San Martín de Porres, Perú

Con ocasión del centenario de la independencia nacional, en 1921, y durante el gobierno dictatorial de Augusto B. Leguía (1919-1930), la orden mercedaria en el Perú tuvo la feliz idea de la coronación pública a la Virgen de las Mercedes, patrona de las armas nacionales. Su fiesta, celebrada el 24 de setiembre de cada año, implicaba siempre misa solemne en la iglesia de la Merced con las autoridades gubernamentales en pleno, así como una procesión de la Virgen cargada en los hombros de las tropas. La orden tenía buenas relaciones con el gobierno, y al templo de la Merced, en 1908, se le había cambiado de fachada con escayola y decoración neoclásica gracias a la ayuda del Estado. Dados estos antecedentes, se trató de centrar la atención nacional en su más seguro símbolo: la Virgen. Leguía aprovechó las circunstancias y durante la solemne misa en la iglesia, él, monseñor Emilio Lissón —arzobispo de Lima— y otros más, dieron pie a un solemne protocolo que afirmó la unidad del país a partir de sus raíces patrimoniales comunes: su catolicidad (Vargas Ugarte, 1956, II, pp. 96-97). No era extraño este tipo de ceremonias, pues en estos años, como a todo lo largo del siglo XIX, la Iglesia y el Estado habían buscado estrechar lazos alrededor de los vínculos nacionales. Particularmente la Iglesia, la cual aún en una época cargada de medidas secularizadoras, como había sido el siglo decimonónico, había procurado estructurar un discurso de identidad, a través de las voces de sus jerarcas e intelectuales más representativos, que apelaba al catolicismo como elemento fundamental para la estructuración de la nación. Y clamaba por un catolicismo ahondado en las raíces del mismo Perú. Buscaba así insertarse en los nuevos tiempos con un fuerte discurso de identidad, sobre la base de las tradiciones y la devoción de un pueblo (Armas Asín, 2001, pp. 89-98). El presente artículo quiere introducirnos en el difícil campo de las ideas y las tendencias estéticas, tomando como ejemplo la arquitectura de los templos a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX.

Propone explorar cómo los nuevos cambios en el diseño de templos en Europa no pudieron afianzarse en el Perú sino tardíamente debido a fuertes resistencias de eclesiásticos y constructores, las cuales se veían motivadas, particularmente, porque era difícil establecer una conexión con el discurso de integración y tradición modernizadora que la Iglesia proponía entonces desde el plano estético.

Cambios trascendentales en la arquitectura y pastoral europeas

En la nueva configuración y orientación del edificio eclesial en occidente han jugado un papel primario dos factores: el movimiento litúrgico y las nuevas formas arquitectónicas surgidas de los nuevos materiales de construcción. Esta nueva orientación del edificio eclesial hubo de vencer, a fines del siglo XIX e inicios del XX, el férreo espíritu tradicionalista que se aferraba a los estilos románico y gótico, con fuertes reminiscencias neoclásicas, con predilección por las plantas rectangulares, y en una tendencia litúrgica que, a despecho de la misma Ilustración, propugnaba una clara diferenciación entre el coro como lugar del clero y la nave de la iglesia como lugar de fieles. Se tendía a la imitación. En cambio, el movimiento litúrgico europeo, particularmente en Francia y Alemania, presionó a un cambio sustancial. Tuvo que ver, por ejemplo, con la iniciativa llevada a cabo en Francia por el abad Prosper Guéranger OSB, que apoyó una reforma de los monasterios benedictinos belgas y alemanes, extendiéndose a belgas como Lambert Beauduin y a todo un conglomerado de teólogos que apuntaron a la necesidad de la comunión frecuente, a tratar de volver a ubicar al templo como centro de la comunidad cristiana, y que encontró eco en los decretos de Pío X en 1905 y 1910 sobre la comunión constante por parte del feligrés católico.

Haciéndose eco de este movimiento estuvo el arquitecto alemán Martín Weber, quien desarrolló esas ideas en la configuración de las nuevas iglesias. La apertura de los seglares hacia los sacramentos inició una reforma arquitectónica después de 1900, que comenzó con una problematización en torno al lugar del altar y de la pila bautismal. Para Weber, como para otros arquitectos católicos progresistas, el altar debía tener no un sitio central y apartado de la feligresía, sino un sitio central y cercano, representando la idea de plena comunión de la comunidad alrededor de su sacerdote. Hubo, pues, la necesidad de una reforma sustancial en la distribución funcional de los lugares. También esto fue válido para la pila bautismal. Con el altar alejado del acto celebratorio, ubicado en un lugar apartado y oscuro de las plantas clásicas, urgió la necesidad de devolverle su lugar trascendental en la vida comunitaria y ubicarlo en un lugar apropiado de la planta. Así, la redistribución de la planta quedó asegurada como bandera de batalla de este movimiento arquitectónico. Estas ideas, producidas por el avance de la teología moderna, no solo se dieron entre arquitectos católicos, sino que además esas influencias llegaron desde

el mundo protestante, pues en el marco del primer congreso de arquitectos de Berlín, en 1894, Christian Rank se había pronunciado por un nuevo concepto de iglesia secularizada, donde el altar era el centro no solo simbólico, sino real. El altar no debía tener pared detrás, pues se había abandonado el coro para colocarlo en medio de los fieles como una mesa eucarística a la que podían acercarse por todos lados.

Asimismo, surgió el uso de nuevos materiales de construcción. En Inglaterra, por ejemplo, empieza el uso de soportes de hierro o de hierro colado. En 1825, en Liverpool, se construye la primera iglesia con columnas, ventanas y puertas de hierro; mientras en 1842, la capilla del Buckingham Palace ofrece finas columnas de hierro como elemento principal de construcción. Esto plantea cuestiones fundamentales, como la configuración de los nuevos espacios y la decoración de los mismos. Poco a poco algunos arquitectos fueron optando por dejar al descubierto el carácter metálico de las columnas delgadas, de las junturas y los tornillos visibles. En 1873, Boileau anunciaba que la piedra había ya perdido sus efectos y la arquitectura imitadora estaba enferma. Aunque en el fondo, sea por las resistencias de los constructores, sea por las de los eclesiásticos, todavía se asumía la idea de estructuras de hierro o acero recubiertas. Y aquí entró en escena el cemento armado. El hierro puede oxidarse y, en caso de incendios, doblarse. En el cemento armado se complementan ambos materiales adquiriendo solidez. El movimiento por el uso del cemento armado se inició en Francia y Estados Unidos. Lo consagró Anatole de Baudot en la construcción de la Iglesia de Saint-Jean de Montmatre de París, hecha entre 1894 y 1901. Ganó dicha licitación gracias a su menor coste de construcción, y su proyecto consistió en un esqueleto de cemento armado con muros delgados de revestimiento, asegurando la visibilidad de dichos elementos. Además, Baudot consagró técnicas que quedaron para la posteridad: la gran ventana rectangular en el lado del coro, como también la serie de linternas altas que caracterizan la iluminación de las nuevas iglesias. Así pues, se superaba la imitación y nacía un nuevo estilo. Pronto el estilo se difundió por toda Europa, particularmente por Alemania, y para antes de 1914 incluso ya se empleaba el hormigón de piedra.

El hierro, el cemento y el hormigón armado permitieron, pues, una serie inagotable de posibilidades en la distribución de los nuevos edificios. La nave central llevaba una bóveda de gran anchura, gracias a la que se configuró un recinto amplísimo, de gran visibilidad, apoyado solamente sobre soportes muy delgados. Al mismo tiempo, su gran sencillez comunicaba a dicho recinto una efectividad impresionante. Por otro lado, estos avances permitieron regresar a los debates en torno a la valoración del sacramento del bautismo y el lugar que le correspondía en el templo. En diversas exposiciones y congresos de arquitectos europeos entre 1906 y 1914 estuvo presente este debate. La ubicación del altar, el púlpito y el órgano fueron también centros de estas discusiones. Lo mismo sucedió

con la ubicación de la torre o campanario. Esto último, por ejemplo, da cuenta de un pensamiento que rastrea en la historia y la teología sus argumentos de acción. Para algunos arquitectos progresistas, la idea de la torre para albergar al campanario tenía un sentido en los diseños tradicionales. Pero en un mundo donde la campana y su sonido ya no reflejaban el sentido real de un llamamiento a la comunidad en forma efectiva, valía la pena considerar su exclusión. Otros planteaban que, desde el punto de vista infraestructural y de los espacios, era mejor considerar que la campana fuera montada sobre una torreta, apartada del templo. En la práctica, algunos de estos diseños se llegaron a materializar, aunque no todos, porque los límites a estas ideas innovadoras estuvieron marcados por el propio interés de las firmas constructoras y sobre todo por los eclesiásticos, a quienes podían o no gustarles estas innovaciones. Al mismo tiempo, seguían construyéndose templos tradicionales de imitación.

De todas formas, los templos innovadores empezaron a hacerse comunes poco a poco, conforme fue avanzando el siglo XX. En su estímulo final tuvo mucho que ver la importancia creciente que adquirió en el ámbito de la organización eclesial la parroquia urbana, ahora concebida como un centro comunitario, como lugar de encuentro ya no solo espiritual, sino social y cotidiano de los feligreses de un barrio. La idea del centro parroquial, que empezó en Estados Unidos, se difundió en Europa con el cambio de siglo y fue de una importancia capital para los nuevos diseños. Si antes lo normal era un templo con una típica Casa Curial, ahora se construían anexos como grandes salones, salas de conferencias, servicios sanitarios, etcétera, para la labor cotidiana de los fieles. Se creó y recreó la idea de un centro neurálgico de la vida suburbana, y en esto —es bueno decirlo— tuvieron que ver los nuevos aires de la pastoral urbana. Fueron pioneras de estos centros las iglesias protestantes, pero no olvidemos que el cambio fue posible como consecuencia —en Europa, Estados Unidos y también en América Latina— del crecimiento explosivo de las ciudades y de la expansión del sistema de parroquias urbanas; es decir, del desarrollo de la parroquia y el casco urbano. Para 1908, Heinrich Woefflin y Hans Schmidkurnz relacionaban ello en un asunto esencial para la arquitectura contemporánea: el rol del templo dentro del espacio mayor y de circulación en una gran ciudad, haciendo de él una inclusión feliz dentro de la imagen total de la ciudad.

A partir de todas estas innovaciones se van adaptando poco a poco las plantas en forma de cruz, en forma rectangular con altar en el coro, y para las iglesias parroquiales los altares sin coro, con forma de planta poligonal y con sillas en forma de herradura alrededor del altar. Incluso va desapareciendo el retablo, se ponen los candelabros delante del altar, y el diseño con las tres naves en planta cuadrada fue ganando adeptos. Se pide que la nave sea un recinto unitario, libre de soportes. Existe una tendencia claramente centralizadora. Hubo arquitectos teorizadores en perspectiva teológica de ese fenómeno, como el arquitecto alemán Johannes Van Acken y sus iglesias «cristocéntricas», seguido por otros arquitectos católicos

de la talla del ya revisado M. Weber (el primero en poner el altar en el centro del templo) y de D. Bohm (Schnell, 1974, pp. 7-45).

Los sentidos tradicionales y la imitación en la práctica arquitectónica en el Perú

Ha sido lugar común decir que el Perú tuvo un ingreso tardío y periférico a todas o casi todas las innovaciones tecnológicas del mundo moderno. El lector, al revisar los párrafos precedentes, habrá intuido que estos avances en el diseño y construcción de templos probablemente se hacían en una Europa y Norteamérica opulentas, mientras que en el Perú esto recién fue un fenómeno de mediados del siglo XX, pues en nuestro medio los templos siguieron los clásicos diseños y construcciones. Debo decir que esa lectura supone un error, al menos parcial, pues no matiza el proceso vivido y obvia algunas circunstancias, aunque contiene muchas verdades intrínsecas.

La innovación tecnológica en el uso del hierro empieza a mediados del siglo XIX, durante la época del guano, y dentro de una tendencia constructora de templos subvencionados por el Estado. La Iglesia «de fierro» de Iquique fue mandada a diseñar —originalmente iba a ser para Ancón— en Europa (Inglaterra), mientras la de Arica o las diseñadas por la prestigiosa Casa francesa Eiffel —las de Tacna y Chiclayo— también lo fueron con esta característica. Eran los días de esplendor del gobierno de José Balta y los inicios del gobierno de Manuel Pardo (1868-1874). Las estructuras fueron de hierro fundido y, aunque estaban recubiertas con elementos tradicionales (piedra, adobe) y tenían el estilo y diseño de planta neoclásico, nos dan cuenta de un avance sustancial. Tampoco exijamos, aparte del hierro, el uso del cemento armado, del hormigón y del nuevo diseño de planta, pues esas son innovaciones de inicios del siglo XX[1]. Por el contrario, las estructuras metálicas no lo eran, y aquí hay una evidencia tangible de tecnologías llegadas rápidamente al Perú.

Cierto que fueron pocas las iglesias construidas con estas innovaciones de materiales, pero también es cierto que fueron pocos los templos construidos en ese periodo, pues hubo más reparaciones que nuevas iglesias. Tras la Guerra del Pacífico, y con el proceso de reconstrucción nacional (1884-1895), la República aristocrática (1895-1919) y el Oncenio de Leguía (1919-1930), desde 1820 se desata una sed constructora como nunca antes vista. Obviamente hay muchas reparaciones igualmente[2], pero la construcción de nuevas iglesias se impone.

[1] Durante la construcción del muelle y la dársena del Callao, desde 1870, se instaló una fábrica de cemento armado para paredes y bases a cargo de Bassy & Co. Sin embargo, no se usó en los pocos templos construidos en el periodo; tampoco en Europa.

[2] Tras la Guerra del Pacífico y la política desamortizadora, muchas estructuras materiales de la Iglesia estaban afectadas. Por la enfiteutesis, se habían ido cediendo espacios dentro de un mismo

Lima y la costa, que crecen demográficamente, se benefician del proceso. La sierra, con un nulo crecimiento, asiste fundamentalmente a reparaciones de templos y eventuales construcciones de conventos de nuevas congregaciones recién llegadas, aún poco importantes. Es en la costa, el proceso comienza al establecerse el grueso de las nuevas congregaciones, de sus fundaciones de asistencia de importancia y de un sistema de parroquias urbanas en expansión, donde hay un beneficio con la vorágine constructora. Por otro lado, y como lo veremos, los materiales de construcción se van asimilando poco a poco, aunque en las fachadas y diseños de planta hay una tendencia a los estilos clásicos de imitación. Y, curiosamente, cuando se imponen nuevos estilos, son los románicos y góticos, concebidos en nuestro medio como innovadores.

De todas maneras las tendencias tradicionales locales (neoclásicas) se resisten frente a estos avances. Lo podemos apreciar, por ejemplo, en el Templo de la Inmaculada de Lampa, en Puno. Desde 1852 se iniciaron los trabajos de reparación del interior, siendo los gastos asumidos por personas interesadas en ayudar a la memoria de un tal «Esteban Pacheco». El párroco, Buenaventura Bocangelino, lideró personalmente la reparación y nueva decoración, imponiendo desde el principio el estilo neoclásico: lazos, medallones y guirnaldas retocadas con relucientes dorados en el retablo y altar. En verdad fue un templo que, como otros del periodo, fue víctima de la embestida neoclásica. En todo caso, precisamos aquí que fue esta una larga reparación, recién terminada en 1936, en tiempos del párroco Esteban Valencia, y que a lo largo de esos años no hubo mayor interés en transformar mínimamente la estructura de la planta, sino solo de atenerse a cambios de decoración interior, pero incluso estos basados en los ya tradicionales moldes clásicos (Mariátegui Olivas, 1949, pp. 14-16). Se trata de un claro ejemplo de la suerte de fuerte tradicionalismo en las opciones artísticas del cambio de siglo. Esto mismo lo podemos apreciar en otros cambios de decoración de interiores en templos de la sierra en aquellos años (Medina, 1942).

También se aprecia el tradicionalismo en la construcción de nuevos templos, que incluso tuvieron connotaciones simbólicas excepcionales. Es el caso de la edificación de la Basílica de Santa Rosa de Lima, hecha en los años del oncenio

---

convento, por ejemplo. Así, en Lima, en los conventos de Santo Domingo, San Francisco o La Merced, se habían destinado espacios para viviendas o comercios de terceras personas, aparte de algunas expropiaciones para cuarteles (por ejemplo, dos patios de San Francisco, que es el actual Cuartel del Batallón de Asalto). De los conventos supresos, el claustro de La Recoleta dominica se había convertido en una casa de huérfanos y la Iglesia (1882) había sido incendiada. La Iglesia de Santo Tomás estaba cerrada y el convento convertido en cuartel. También la Ermita de Guadalajara, franciscana, estaba clausurada y entregada como cuartel, mientras la Iglesia había sido entregada a los franciscanos. El convento de San Francisco de Paulo Nuevo (Malambo) era cuartel y la Iglesia estaba entregada a los redentoristas. Santa Liberata, en la Alameda, fue entregada a los padres de la Buenamuerte. El hospital San Juan de Dios, de hombres, de Ica se instaló en el antiguo convento del mismo nombre, mientras que en la inconclusa Iglesia de Chiclayo se había agrietado la bóveda y fachada (Middendorf, 1973, I, pp. 226-228; II, pp. 112 y 288).

del Presidente Augusto B. Leguía, quien aglutinó un discurso sobre la identidad católica del Perú. Como sabemos, la figura de Santa Rosa de Lima no solamente fue un ejemplo de santidad y símbolo criollo en la Lima colonial, sino que en tiempos republicanos ello sobrevivió, adquiriendo cada vez más una dimensión «nacional» para los discursos oficial eclesiástico y civil, que enarbolaron la figura de Santa Rosa como ejemplo de la catolicidad del Perú y modelo de sacrificio y entrega abnegadas, justo los valores que en un Perú de posguerra —tras la Guerra del Pacífico— se buscaba rescatar (Bandini, 1886). Por lo menos en Lima la devoción a la santa era muy fuerte, así que pareció obvio —en esta época de nuevas construcciones y búsquedas de grandes obras materiales que perennizaran ciertos símbolos esenciales— que había que derruir el viejo oratorio de Santa Rosa para abrir paso a un nuevo edificio. En 1918, promovida desde el Arzobispado de Lima, se hizo una suscripción nacional para construirle un santuario a la santa (*El Amigo del Clero*, XVII, p. 371; Lisson Chávez, 1918)[3].

El arzobispo Emilio Lissón graficó muy bien el interés simbólico que implicaba la construcción de este santuario.

> A la obra pues hermanos, y que no quede un solo compatriota que no contribuya con el óbolo representativo del santo afecto hacia nuestra gloriosa hermana. Los sabios y los ignorantes, los ricos y los mendigos, los ancianos y los jóvenes, y hasta los mismos niños pueden ciertamente hacer un mínimo sacrificio y contribuir así a levantar el monumento que será la expresión de la gratitud nacional hacia Dios y del puro y santo afecto hacia la Mística Rosa, gloria de Lima, alegría del Perú, honra de nuestro pueblo, abogada nuestra, ante el trono del altísimo.
>
> Que la antigua aspiración nacional, sea cuanto antes hermosa realidad. ¡Quién sabe si al colocar la última piedra del querido santuario, que vendrá a ser como el hogar de la patria, suene al fin la deseada hora, y ocupe el Perú el lugar que en el rol de las naciones le tiene asignada la providencia y se restañen las viejas y profundas heridas y se cumpla los pronósticos de la inspirada […] y se realicen los deseos de los ardientes patriotas (Lisson Chávez, 1918b, p. 7).

Finalmente, en 1926 la Basílica Nacional de Santa Rosa abrió sus puertas en medio de las expectativas crecientes por su impacto positivo en la religiosidad de los limeños (*El Amigo del Clero*, XXXV, p. 6)[4]. Nótese, además, que ello ocurría en una época de fuerte relación entre Iglesia y Estado, promovida por Emilio Lissón y por el presidente Leguía, para quien era sumamente importante este exaltamiento

---

[3] A los dominicos en misión en la selva sur, el gobierno les había cedido el Santuario de Santa Rosa en 1912.

[4] Sobre las celebraciones de la fiesta de Santa Rosa y su impacto en la Lima de entonces, puede verse *El Amigo del Clero,* II, p. 602; IV, p. 534.

de los valores religiosos peruanos alrededor de una santidad como la de la Patrona de América, garantía de la unidad nacional[5].

La Basílica de Santa Rosa de Lima tiene una fachada de rasgos rectos que evita conceder a algún estilo en particular, con jardines y arquería al costado. El templo en sí presenta una estructura de planta de cruceta, pero con una sola nave, una casi ausencia de soportes y pequeños ventanales en la parte superior de los muros laterales. También es importante el púlpito cercano al altar, el coro puesto en la parte superior de la entrada, y un retablo que en conjunto pierde importancia ante el altar y el púlpito. La decoración es sobria y se busca en todo momento una relación más estrecha entre público y celebrantes, aunque —es bueno decirlo— el altar y púlpito están alejados espacialmente de este. Los materiales utilizados fueron todavía el adobe en las paredes, la piedra en sus bases y la quincha en los techos y torres. Ha habido posteriores reparaciones, asegurando la irrupción del cemento y acero. Hubo, ciertamente, un deseo manifiesto de usar materiales tradicionales, y aunque el estilo no puede ser ciertamente clásico, sí concede mucho a una mixtura, propia y local.

Otro ejemplo de exaltación simbólica, por su implicancia para la religiosidad popular, y correlacionado a la construcción de un templo que garantiza una supuesta conexión del discurso moderno de integración y la forma tradicional, es el de Chapi, en Arequipa. Como sabemos, la devoción se remonta originalmente al traslado en 1743 de una talla de una virgen de la Candelaria del pueblo de Sahuca al valle de Chapi, que había sido una vieja zona de trabajo jesuita. Este valle pertenecía a la parroquia de Pocsi. El párroco titular de Pocsi en 1798, ante las quejas de los indios de Chapi por los perjuicios que a sus chacras les hacían las peregrinaciones crecientes de habitantes de lugares vecinos, decidió, supuestamente, trasladar la imagen. Se obró entonces el milagro, pues en un lugar cercano esta se atascó y allí, posteriormente, se construiría la capilla[6]. Al inicio la fiesta era por Nuestra Señora de la Candelaria, que se celebra en febrero (jueves que sigue a la dominica de sexagésima). Pero fue luego —y vale la pena tomar nota—, en tiempos del cura Emeterio Retamoso (párroco de Pocsi entre 1876 y 1907), a inicios del siglo XX, que se decidió instituir la fiesta el 1 de mayo, según él, para dar facilidades a los peregrinos en su traslado, pues para entonces la estación del año ya ha cambiado. Esto ocurrió en 1907. Notemos, asimismo, que hasta entonces las peregrinaciones eran de localidades vecinas, y bastante intermitentes, por cierto; pero a partir de

[5] Dentro de esta perspectiva de utilización de símbolos religiosos con fines nacionales hay que entender, igualmente, a Leguía pidiendo al Papa en esos años la canonización del beato fray Martín de Porres (*El Amigo del Clero*, XXXV, p. 153).

[6] En otro lugar hemos revisado la connotación simbólica de este hecho, que se da en las historias de otras imágenes de jesucristos, vírgenes y santas veneradas.

entonces estas entraron en auge. La respuesta a esta acción pastoral del clero debe entenderse dentro de la política internacional que buscaba estimular la piedad popular en un mundo moderno y descreído; además, debe analizarse desde la práctica pastoral del obispado de Arequipa, deseoso por estimular la religiosidad regional, y desde un inequívoco interés económico y social que implicó el estímulo fundador de una devoción regional y hasta nacional que empezó a tomar cuerpo. La Visita Episcopal del obispo Manuel Segundo Ballón, el 30 de noviembre de 1901, dio normas para las peregrinaciones y fiestas, dando mucho poder de discreción al párroco en desmedro de las asociaciones de fieles, la prohibición de bebidas alcohólicas, el que solo el cura toque la cara de la Virgen con algodón fino, etcétera. El 25 de febrero de 1894 un franciscano, fray León, dirigió a mil peregrinos al lugar debido a los supuestos milagros ocurridos durante la construcción del templo que Retamoso llevaba a cabo (a los obreros se les daba agua para su sed, vieron los ciegos). Sin duda, la devoción popular estimulada por las misiones populares de los franciscanos dio evidentes frutos. En tiempos del cura Don Raimundo Tadeo, secundado por esos franciscanos, que con sus misiones populares le ayudaban en su trabajo pastoral, se va a establecer una nueva fecha para la fiesta de Chapi: el 8 de setiembre. Así terminó con tres fechas de fiestas la Virgen. El obispo de Arequipa, monseñor Mariano Holguín, durante el Oncenio de Leguía, no escapó, como Lissón, intentando relacionar a santos y centros de peregrinación con la Patria; es decir, como símbolos de la sagrada unidad por el Perú. Por ejemplo, en 1925, y durante una coyuntura difícil para las relaciones internacionales con Chile por el tema de Tacna y Arica, Holguín organizó una peregrinación a Chapi con tres mil personas para implorar «por los sagrados intereses de nuestra amada Patria» (Vargas Ugarte, 1956). Y como la coyuntura de fricción pasó, se dijo entonces que «la Virgen oyó clemente y bondadosa las oraciones de su pueblo, porque le concedió la paz y bienestar que pedía [...] El Perú en esa ocasión ha contraído una deuda inmensa [...] hacia la Reina del cielo», según palabras de un historiador (Vargas Ugarte, 1956, II, p. 154). Es de destacar cómo Chapi hacia 1925 se había convertido en un centro de peregrinación importante del Perú, con muchas romerías, y cómo, además, se hacía uso de este por interés político y coyuntural.

En cuanto a la capilla, hay que decir que luego del terremoto de 1868, se construyó una nueva bajo los esfuerzos del párroco Pablo Antonio Málaga. En febrero de 1869 la Virgen tomaba predios en su nuevo templo. Se trataba de un pequeño oratorio de adobe y madera sin mayor interés artístico y mucho menos arquitectónico. En 1877 llegó Retamoso (párroco de Pocsi entre 1876 y 1907) a la zona, y empezó las colectas para ampliar la capilla, siendo el mayor donante un laico llamado Manuel Arrieta. Los trabajos empezaron el 12 de febrero de 1893, trayendo sillar de canteras lejanas, con Antonio Zamudio y Juan Carpio

como arquitectos. Se hizo una construcción de fachada clásica, con una estructura de nave de cruceta y un altar mayor construido por el maestro Saturnino Beltrán. Fue inaugurado simbólicamente el 2 de febrero de 1900. Como se recordará, luego Retamoso, ya en posesión de este nuevo templo, extendería la fiesta también al 1 de mayo y luego su sucesor al 8 de setiembre. El 3 de mayo de 1922 ocurrió un incendio y, a consecuencia de ello, tres años después, el 3 de mayo de 1927, se concluyó una restauración llevada a cabo por el párroco Leonidas Málaga (Barnedo Málaga, 1931). Se trató de una construcción donde predominó lo tradicional: el sillar, madera y, solo posteriormente, en sucesivas reparaciones, se hizo uso del acero y cemento. Desde el punto de vista de la planta, esta diferencia claramente el altar y coro del lugar reservado a la feligresía. La fachada, lo hemos expresado, es de estilo neoclásico. No hay una esencial innovación arquitectónica y sí una tendencia a la mixtura y lo clásico en las formas claramente imitativa.

Esta constatación de un discurso moderno de integración con unas formas tradicionales no implicó solo a ciertos símbolos convertidos en nacionales o regionales, sino que afectó también a eclesiásticos, arquitectos, ingenieros o constructores, individualmente. Por ejemplo, en Cusco, a inicios del siglo XX, el templo de Santa Catalina estaba derruido, por lo que la priora del Corazón de Jesús y el prior de los dominicos, José Lazo, decidieron apoyar su refacción. Felipe Cossío del Pomar fue el encargado, siendo inaugurada la obra el 19 de noviembre de 1922 (Monasterio de Santa Catalina, 1922). Tuvo, al parecer, la posibilidad de establecer algunas innovaciones y modificaciones perfectamente acordes con el contexto y, sin embargo, se ciñó a los cánones tradicionales de restauración, introduciendo solo unos cuantos agregados sin importancia.

Ello no nos debe, sin embargo, conducir a creer falsamente que en Lima está el deseo de innovación y en provincias la tradición, en una relación absurda de costa-modernidad y sierra-tradición. Bien sabemos que todo depende del interés de los eclesiásticos conductores de la obra, de los constructores y arquitectos, antes que de consideraciones de otro tipo. Santa Rosa es un ejemplo. Otro ejemplo es la reconstrucción de la Iglesia Jesús María de Ica, tanto en 1840 como a inicios del siglo siguiente, donde siguieron predominando los intereses tradicionales, pues se siguió con las directivas de dejar el coro y el púlpito tal cual y mantener en esencia la estructura de planta rectangular, columnas y soportes clásicos. Solo posteriormente se eliminaría el coro, el púlpito se ubicaría al costado del altar y este ganaría preeminencia sobre el retablo. Tampoco en la lenta construcción de la Iglesia Matriz del Callao hubo cambios importantes, pues es un templo hecho con piedra, adobe y quincha, en las paredes, base y techos, y fue solo posteriormente modificado en su diseño interior y con la introducción de nuevos materiales de construcción. El diseño de su planta tanto como su fachada y la distribución de los

espacios interiores dan cuenta de una preeminencia clásica, con giros e influencias de distintos diseños, mostrándonos nuevamente esa mixtura, propia de la arquitectura en obras de mediana inversión y entregadas a maestros locales (*El Amigo del Clero,* XIII, pp. 20, 252, 348; XIV, p. 404).

Aprovechar los nuevos materiales o diseños se impone en diversos lugares de Europa, pero en el Perú hay una resistencia natural a ello. Predomina lo clásico, con aquello que podemos bautizar como «diseño criollo», hijo del neoclasicismo imperante. Ni siquiera en las «restauraciones» de templos incendiados o derruidos por los terremotos hay espacio para lo nuevo. Es el caso del templo de Chincha Baja, claro ejemplo de vieja iglesia colonial renacentista, o en la reparación de la Iglesia Matriz de Chorrillos (*El Amigo del Clero*, XIV, p. 322; XVII, p. 161)[7]. En ambos casos, si bien se reubican los coros y púlpitos y gana preeminencia el altar, no se presentan cambios radicales. Por otro lado, tanto en la refacción de la iglesia parroquial de Chicas, provincia de La Mar, Ayacucho, como en la reconstrucción de la Iglesia de Piscobamba, o en el traslado del coro al baptisterio, en la Catedral de Ayacucho, se dan iguales cambios de ubicación de elementos del rito, en el espacio interior, sin mayores revoluciones. Ello tiene un nombre: la llegada de los redentoristas a Ayacucho (Ganoza, 1912, p. 400; Olivas Escudero, 1931, pp. 280-284)[8].

En aquellos años es obispo del lugar Fidel Olivas Escudero (1850-1935), y precisamente este obispo logra que los padres redentoristas españoles se hagan cargo de diversas obras pastorales de la diócesis. Y ciertamente son ellos los que procuran dentro de una pastoral misionera más agresiva, rural y urbana, renovar la arquitectura y decoración de los templos. Tal es el caso de los templos ya citados, donde lo que hacen es solo un cambio de ubicación de ciertos elementos del rito. Pero es en la construcción de su iglesia en Huanta, como en el convento suyo de Coracora y en la Iglesia Parroquial de esa misma ciudad, también a su cargo, donde sí imponen un estilo claramente imitativo, distinto del clásico, pero emparentado con el imitativo tradicional europeo: las estructuras y fachadas son de un estilo gótico renacentista, con marcadas tendencias románicas, toda una revolución en nuestro medio y la sierra. Espacialmente son de planta rectangular con tres naves o planta cruceta con mucha iluminación externa, inexistencia del coro y lugar preeminente de la pila bautismal a la entrada principal. Usaron el barro, fierro y madera[9].

En 1884 el padre Francisco de Sales Soto —primer obispo de Huaraz—, quién era capellán de las madres de Belén, recibió dinero de la Beneficencia de Lima para

---

7 Sobre el estilo renacentista de la Iglesia de Chincha Baja, el padre Evaristo San Cristóbal le ha dedicado valiosas páginas.

8 Ganoza trata sobre la subvención de ayuda para la Iglesia de Chicas, gracias a la gestión del diputado ayacuchano Añaños, mientras Olivas Escudero anota, además, que en 1904 se refaccionó la Catedral.

9 Relación sobre la construcción del convento de Coracora (El Amigo del Clero, XXXV, pp. 280-285).

reconstruir la iglesia del suprimido convento de La Recoleta dominicana en la actual Plaza Francia. Llegaron para ayudarle los padres de los Sagrados Corazones desde Chile. Así se construyó el templo, que se inauguró en 1886, el cual abrió su colegio (La Recoleta) en 1893[10]. El templo y el colegio, de adobe, madera y de estilo gótico, siguen fielmente una tradición europea contra la que precisamente se sublevó la nueva arquitectura religiosa allá: imitación gótica, con rosetón, torres y estructuras superiores de madera, nave rectangular, retablo, altar y púlpito como unidad, ausencia de niveles de relación con los espacios del público y, en general, pautas que en el Perú bien pudieron sonar a «modernas».

Algo análogo ocurrió en el norte, centro y sur del Perú con la llegada de la Orden del Carmen, cuyos integrantes españoles se instalaron inicialmente en la Parroquia del Sagrario de la ciudad de Trujillo. La Parroquia del Sagrario funcionaba en la Iglesia de San Francisco, cedida por el gobierno en 1913 a Monseñor García Irigoyen, obispo de Trujillo, pues era parte de un convento supreso. Fue restaurada por los carmelitas —techos, retablos y altares— entre 1920 y 1937, evitando que perdiera su originalidad colonial. Los templos vice parroquiales de Huamán, Mansiche y Huanchaco fueron también restaurados. En el valle de Chicama, se hicieron cargo de la parroquia de Santiago de Cao, la cual repararon con su casa parroquial entre 1915 y 1916; y de Chócope, que fue igualmente restaurada y a la que se anexó su convento hacia 1917. Gabriel de la Anunciación, carmelita y constructor, fue el artífice de estas obras. El Convento de Chócope es un ejemplo de uso de materiales tradicionales, diseño español mediterráneo y capilla sencilla, espaciosa y muy iluminada, recuerdo de un gótico tardío.

La Orden del Carmen se hizo cargo en 1922 de la Parroquia de Santiago del Cercado de Lima, antes en manos de jesuitas y luego en manos seculares. Las torres estaban deterioradas, la bóveda sostenida en andamios y sin vidrios ni ventanas. La restauración llevada a cargo por la Orden, bajo la dirección y planos del padre Gabriel de la Anunciación, permitió refaccionar la fachada, levantar nuevas torres y reformar algunos altares, además de instalar iluminación eléctrica. Se ha dicho que no necesariamente fue una restauración. También se levantó un mejor recinto que la vieja casa parroquial existente, creándose un centro parroquial con servicios múltiples como lugar para la enseñanza del catecismo, el cine, etcétera. Fue el primer centro parroquial de su género y un anuncio de lo que sería este tipo de obras de carácter eminentemente pastoral. Estas obras fueron inauguradas en 1927 por monseñor García Irigoyen, obispo de Trujillo. Según *El Comercio*: «agrada a la vista la fisonomía actual de la Iglesia [...] Se la ve renovada, pero felizmente sin haber perdido el encanto de sus pasados tiempos. La Casa Parroquial es amplia y desde todo

[10] El cual fue usado hasta 1960, cuando el colegio se mudó a su actual local de La Molina.

punto de vista adecuada a la finalidad para la que ha sido construida» (*Santa Teresita*, 1927, pp. 28-48). Ese año estos carmelitas, que trabajaban en misiones populares en Piura, se hicieron cargo allá de la parroquia de San Miguel de Piura, la iglesia matriz. Ampliaron la casa parroquial, construyendo dos plantas, con salas y los servicios indispensables. En cuanto al templo, se hizo un plan de reconstrucción, que fue cumpliéndose por etapas conforme conseguían donaciones para ello. En 1931 se terminó la nueva cúpula, el crucero y se repararon los techos. En 1937 se terminaron los arcos de la nave central. También se refaccionaron los altares y se compraron nuevas imágenes. En 1940, cuando se retiraron de la parroquia, la iglesia matriz estaba remozada. Nuevamente es una concesión estilística a los patrones imitativos europeos, con la incorporación de materiales modernos como acero y cemento, luz eléctrica y mucha luz natural. En 1929, y a pesar de las ciertas reticencias de monseñor Mariano Holguín, se les entregó la parroquia de Santa Marta, de Arequipa. Gabriel de la Anunciación y el ingeniero Carlos Martínez procedieron a la reparación de una sola nave, con cinco altares barrocos sustituidos en 1829 por la furia neoclásica. En 1929 dio una cajonería a la sacristía, mejoró el baptisterio y le dio una mezcla de cemento a la bóveda, que amenazaba con filtrar agua. En 1930 se sustituyó el viejo retablo de madera apolillado por otro de concreto armado, de estilo corintio, siendo el concreto cubierto con pintura al óleo imitando los mármoles blancos, rosa y gris. Se dotó el templo de un trono de madera para exposición del santísimo, de nueva instalación eléctrica, etcétera (Unzueta Echevarría, 1994, II, pp. 48-117). Es interesante cómo trataron de combinar tradición, modernidad de estilos y decoración en sus trabajos, buscando devolver a los viejos estilos coloniales algunos templos refaccionados durante la ola neoclásica, pero también innovar técnicas y decoraciones.

De ese modo, dependiendo mucho de diversas circunstancias específicas, los cambios técnicos se iban dando de la misma manera en que particularmente irrumpían unos estilos tradicionales europeos, ahora innovadores en el Perú. Este cambio estaba relacionado a la llegada de nuevas congregaciones religiosas con amplio trabajo en Europa, tradicionales en su práctica pastoral, que venían de una experiencia de fuerte lucha frente a los avances de un mundo moderno innovador y descreído, pero que en nuestro medio significó curiosamente un rejuvenecimiento pastoral en los ámbitos de lo educativo, de la salud, urbano y rural. Posteriormente, este proceso «modernizador» se ahondaría incorporando a los templos clásicos, románicos o góticos nuevos materiales de construcción, como el cemento y concreto armado, cuyo uso recién se generalizó a fines de la década de 1920 en nuestro medio.

Ante el crecimiento del mundo obrero limeño y el problema de su educación, en 1890 la Beneficencia de Lima firmó un contrato con los salesianos y las hermanas de María Auxiliadora por el cual esta segunda congregación se hizo cargo,

entre 1891 y 1898, del Instituto Sevilla para la educación de obreras, mientras los hermanos salesianos trabajaban en la pastoral en el Rímac, donde fundaron una Escuela de Artes y Oficios. Apoyados con entusiasmo por los gobiernos de Bermúdez y de Piérola, en 1898 se fundó un colegio Salesiano en el Callao, y en 1900 se fundó el de Breña, trasladándose el de Rímac allí. En 1902 la rama femenina también fundó igualmente su colegio allí. En Arequipa se establecieron en 1905, y luego sucesivamente en Cusco, Ayacucho, etcétera. Las estructuras de los colegios de Breña —María Auxiliadora y Salesiano, construidas lentamente y terminadas en los años treinta— son ejemplos de un estilo difundido por ellos también en Ayacucho, Arequipa o Cusco: uso intensivo del hormigón y paredes de concreto armado, estilo clásico con influencias románicas en la forma y un convencimiento de que la pintura externa no es necesaria ante el uso del concreto armado. El templo de María Auxiliadora de Breña, como el de Ayacucho, también está revestido de estas características: estilo románico de fachada, concreto armado externo y hormigón en las bases. La distribución de la planta sigue este juego: nave central grande y espaciosa, uso de ventanales, ausencia de coro, centralización alrededor del altar y púlpito y lugar preeminente a la pila bautismal. Los salesianos y las hijas de María Auxiliadora sin duda innovan en el Perú en la construcción de templos, trayendo sus diseños italianos y europeos imitativos, que los han hecho tan singulares en la pastoral visual peruana. Esas estructuras son hoy símbolos del avance del catolicismo en el siglo del descreimiento.

Algo similar podemos decir del colegio La Inmaculada, que de 1902 a 1966 ocupó un espacioso recinto en La Colmena, hoy ocupado por el rectorado de la universidad Federico Villarreal. Construido a la medida de la estética de los padres jesuitas que lo gestionaron en la década del veinte, la arquitectura del colegio es de estilo clásico, con un uso intensivo de cemento y ladrillo, siendo el templo de estilo gótico tardío y sin los consabidos elementos considerados no indispensables ya entonces, como el coro y retablo.

En 1909 los maristas tomaron a su cargo el colegio San José del Callao, creado dos años atrás por Carlos Arenas y otros laicos comprometidos. En 1923 fundaron el colegio San Luis de Barranco y en 1927 el Champagnat de Miraflores. Ambos colegios, como La Inmaculada y la Casa Jesuita de Fátima, en Miraflores, presentan los mismos estilos «modernos» en acción: estilos clásicos con influencias románicas y uso de materiales modernos. Los Hermanos de La Salle fundaron en 1926 un colegio en Lima, y para 1931 ya tenían otro en Arequipa. Como los salesianos, la predilección por el concreto armado, la ausencia de pinturas externas y los estilos románicos se impusieron en ambos templos.

Religiosidad, simbología y patrimonio

No debemos olvidar el rasgo simbólico que revisten algunas restauraciones y sobre todo estas construcciones últimas reseñadas. Lo visto con la Basílica de Santa Rosa y con la capilla de Chapi, de estilos tradicionales, puede aquí ahondarse. Los «nuevos» estilos son también los mejores ejemplos de un catolicismo fortalecido, de avance, constructivo, que se innova dentro de su inclinación por lo tradicional. Así como en Europa hay un discurso muy claro por la defensa del estilo imitativo en tanto reproducción del estilo «católico», aquí igualmente reviste la connotación de un reforzamiento de los ideales católicos patrimoniales; dicho en otras palabras, estos templos son la mejor expresión de una tradición católica que perdura: lo local, lo clásico, románico y gótico. A la vez, curiosamente, significa un síntoma de avance, al incorporar en ellos las nuevas tecnologías y materiales de construcción. La tesis es clara: lo católico es tradición pero nunca divorciado de una correcta y bien entendida innovación; es decir, las nuevas tecnologías subordinadas a las pautas conservadoras. Así, toda esta vorágine de nuevos templos y colegios magnifican la gran obra de un catolicismo que se engrandece, en un Perú de progreso, detallando la identidad patrimonial que se afianza con los años. No insistimos ya en la connotación simbólica que tienen, en este sentido, las nuevas construcciones como las de María Auxiliadora, La Salle o los salesianos —templos y colegios ubicados en cruces y avenidas principales en las ciudades—, o la construcción de colegios para un sector medio y popular que crece vertiginosamente[11]. Nos interesa más bien quedarnos en la arista de los significados para el discurso patrimonial católico.

Superadas ya las antinomias de la secularización del siglo anterior, la unidad de Estado e Iglesia se afirmaba y reafirmaba a partir del patrimonio católico: devoción y bienes materiales. El presidente Leguía sabía perfectamente ello, de modo que, en esta óptica, resulta ser una verdad insoslayable que su apoyo al intento del arzobispo Emilio Lissón de consagrar al Perú al Sagrado Corazón de Jesús (23-V-1923) buscaba reforzar y reafirmar este vínculo que era, en su mira, la tradición del mismo Perú. Aunque la medida fracasó por la oposición pública del movimiento estudiantil y obrero limeño, la relación estrecha de la alta jerarquía eclesiástica con el Estado no se agrietó. En 1929, el nuncio Gaetano Cicognani otorgó a Leguía el honor de ser Caballero de la Suprema Orden Militar de Cristo. Toda la jerarquía asistió al acto que se realizó solemnemente en la Catedral de Lima. Así, en medio de nuevas construcciones,

[11] Aquí debemos resaltar que la pastoral educativa, en un contexto urbano en crecimiento, es un arma muy fuerte de desarrollo del catolicismo, tanto en Europa como en América. Tampoco debemos olvidar la función que cumplen salesianos, hermanos de La Salle y maristas en esta óptica. Como en la pastoral más social: los redentoristas o vicentinos, por ejemplo. Este ángulo, el de la inserción pastoral del catolicismo en los espacios públicos del mundo moderno, ha sido poco trabajado para esa época.

de innovaciones técnicas y de estímulos a la piedad pública, una idea se afirmaba. El Perú católico progresaba, y modernidad y tradición se daban la mano al interior de la Iglesia —en el arte, la pastoral, la política— dando fe, que era el modo particular de inserción del catolicismo en la sociedad. Y a pesar sus propias peculiaridades, quedó muy en claro que, en suma, ello sellaba la idea de una Iglesia que en su alianza con el Estado estaba comprometida con el pasado, el presente y el futuro del país (Holguín, 1906)[12]. En ese sentido, costaba tanto innovar estilísticamente pues, supuestamente, era renunciar a un vínculo tradicional evidente.

Hacia los nuevos estilos y un nuevo horizonte

En 1922 llegaron, a pedido del arzobispo Lisson, tres madres de la Congregación de las Siervas del Inmaculado Corazón de María, de los Estados Unidos, y en 1923 fundaron Villa María Academy. El colegio Villa María, finalmente, asienta una tendencia modesta hacia el cambio en los estilos arquitectónicos de colegios, oratorios, capillas y templos. Repito, el estilo definido del templo y los aspectos distributivos tenían una relación directa con la congregación o el párroco encargados, y también con arquitectos y constructores. La capilla es moderna en su distribución de espacios como moderna en su estructura arquitectónica. Las Hijas de Santa Ana, llegadas en 1887, en 1893 fundaron el Colegio de Santa Ana del Cusco, y en 1895 la Beneficencia Italiana les invitó a encargarse del Hospital Italiano —derruido desde 1959—, que se llamó Clínica Italiana. Como las anteriores, su compromiso pastoral, esta vez en la salud, sintoniza con la expresión arquitectónica del recinto hecho por terceros: la capilla de la Clínica, con mucha luz, cercanía conceptual entre el altar y los orantes, y un uso intensivo de los materiales modernos, es también un tímido triunfo de los nuevos estilos llegados al Perú, tardíamente.

Hasta esos años el discurso patrimonial católico está construido sobre la base de la identidad y tiene en verdad pocos espacios para confrontarse a realidades diferentes y para reafirmarse tras ello. Todavía no se asomaba en el horizonte un cambio fundamental, que ni el liberalismo ni las nuevas ideas sociales o estéticas de inicios del siglo XX asestaron al interior del mundo católico. Pero pronto ello cambiaría.

[12] La Iglesia en este periodo sigue recibiendo —aunque ya no es tan importante en la suma de sus gastos— subvenciones del Estado para la obra constructora. La Catedral y el Seminario de Huaraz reciben del Gobierno quince mil soles de ayuda en 1903 (Soto, 1901, p. 5). Véanse también las insinuaciones de ayuda del primer obispo de Cajamarca (Grozo, 1910).

Bibliografía

Publicaciones periódicas

El Amigo del Clero (Lima), tomos XIII (1904), XIV (1905), XVII (1918), XXXV (1926), II (1928), IV (1930).

Santa Teresita (Lima), 2, 12 (1927).

Libros y artículos

Armas Asín, Fernando (2001). Hacia la construcción de un Patrimonio Católico Nacional: piedad popular y tradición en el Perú moderno y republicano, 1821-1840. *Turismo y Patrimonio 3*. Lima: UPSMP.

Bandini, Manuel Antonio (1886). *Carta Pastoral que el Ilustrísimo y Reverendisimo señor doctor don Manuel Antonio Bandini obispo de Antipatro y Gobernador Eclesistico de la Arquidiócesis de Lima dirige al clero y fieles con motivo del tercer centenario del nacimiento de la virgen peruana Rosa de Santa María*. Lima: Imp. de J. Fco. Solis.

Barnedo Málaga, Leonidas (1931). *Reseña histórica del Santuario de Nuestra Señora de Chapi, por Leonidas Barnedo Málaga, cura de Quequeña*. Arequipa: La Colmena.

Ganoza, Agustín (1912). *Memoria presentada por el Ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia al Congreso Ordinario de 1912*. Lima: Imp. Tip. Lártiga.

Grozo, Francisco de Paula (1910). *Rvmo. Mons. Francisco de Paula Grozo, obispo de Cajamarca dirige al clero y fieles de la diócesis al tomar posesión de ella*. Lima: La Industria.

Holguín, Mariano (1906). *Carta Pastoral que el Iimo y Rmo. Obispo de Huaraz, fray Mariano Holguín ofm, dirige al clero y fieles de su diócesis con motivo del tercer centenario de la muerte de Santo Toribio*, *arzobispo de Lima*. Lima: La Providencia.

Lisson Chávez, Emilio (1918a). *Carta Pastoral por la suscripción nacional para el santuario de Santa Rosa*. Lima: Sanmartí.

Lisson Chávez, Emilio (1918b). *Invitación Pastoral que el Iimo. Mons. Emilio Lissón arzobispo de Lima dirige a sus feligreses para la Suscripción Nacional para el Santuario de Santa Rosa*. Lima: Sanmartín.

Mariátegui Olivas, Ricardo (1949). *Templo de la Inmaculada de Lampa*. Lima: Instituto de Arte Peruano y Americano.

Medina, Pío Max (1942). *Monumentos Coloniales de Huamanga*. Lima: La Miniatura de G. M. Vila.

Middendorf, E.W. (1973). *Perú. Observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años* (2 vols.). Lima: UNMSM.

Monasterio de Santa Catalina (1927). *Consagración del Templo del Monasterio de Santa Calina en honor de Nuestra Señora de los Remedios*. Cusco: Tip. y Lib. Cusco.

Olivas Escudero, Fidel (1931). *Memorandum de las principales obras hechas por el Iltmo. Mons. Obispo Dr. Fidel Olivas Escudero durante los 22 años de su administración en la Diócesis de Ayacucho.* Ayacucho: Imp. Diocesana.

Unzueta Echevarría, Antonio (1994). *La Orden del Carmen en la Evangelización del Perú* (2 vols.). San Sebastián, Vitoria: La Obra Máxima, El Carmen.

Schnell, Hugo (1974). *La arquitectura eclesial del siglo XX en Alemania*. Munich-Zurich: Schnell & Steiner.

Soto, Francisco Ezequiel (1901). *Primera Carta Pastoral que el Iimo. y Rvmo., Sr. Dr. …, obispo de Huarás dirije á los fieles de su Diócesis al tomar posesión de ella*. Lima: Tip. Carabaya.

Vargas Ugarte, Rubén (1956). *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más elevados* (2 vols.). Madrid: Talleres Gráficos Jura Tercera.

INDIOS NOBLES Y ADVOCACIONES RELIGIOSAS EN EL PERÚ COLONIAL[1]

Scarlett O'Phelan Godoy
Academia Nacional de la Historia, Perú

El presente trabajo intenta explorar las expresiones de religiosidad de un segmento de indios nobles del virreinato peruano a partir de sus testamentos. Si bien la información que este tipo de documentación ofrece se centra —por lo general— en las cofradías a las que el testador pertenecía y que le asegurarían el «buen morir»[2], también se filtran referencias relativas a los lienzos, cuadros y bultos de imágenes religiosas o advocaciones, que aparecen enumerados en los inventarios de bienes de los testadores. Estos datos brindan varias posibilidades interpretativas.

En primer lugar, permiten tener una idea de la atmósfera religiosa con que los indios nobles se rodeaban en sus viviendas. En segundo término, ofrecen indicios de cuáles fueron las advocaciones que inspiraron mayor devoción y cuyo culto se hallaba más extendido. Esto último se puede inferir a partir de la presencia de lienzos o estampas de determinadas advocaciones que una y otra vez se citan en los testamentos, siendo un objetivo del análisis el determinar las posibles razones de la influencia de ciertos santos en la vida cotidiana —y no solo al momento de la muerte— de la nobleza indígena. Un tercer punto sería el relativo a los implementos que formaban parte de este culto doméstico y que en varias ocasiones aparecen listados con bastante detalle en los mencionados inventarios.

Es importante destacar que la muestra base del presente estudio es modesta: treinta testamentos de indios e indias nobles suscritos entre fines del siglo XVII y el siglo XVIII, procedentes fundamentalmente de tres espacios concretos: Trujillo,

---

1 Agradezco a Donato Amado la información sobre los indios nobles del Cusco que ha compartido conmigo y a Diego Lévano, su colaboración como asistente de investigación. Mi agradecimiento se hace extensivo a Pedro Gjurinovic, por haberme permitido fotografiar advocaciones de la colección del Museo Pedro de Osma, y a Ramón Mujica, por haberme facilitado alguna de las imágenes de la colección particular de su familia.

2 Al respecto, puede consultarse Charney, 1998.

en la costa norte; el valle del Mantaro, en la sierra central; y Cusco, en el sur andino. Los resultados que se desprendan del análisis, por lo tanto, solo permitirán realizar una aproximación al complejo tema de la relación entre los curacas coloniales y sus principales devociones religiosas.

Contrarreforma y advocaciones

El embate de la Reforma protestante, a partir de 1517, coincidió con la conquista de América, de allí que el Nuevo Mundo se convirtiera en terreno fértil para poner en práctica la reforma católica diseñada por el Concilio de Trento. Así, es posible observar que el corporativismo tomó gran impulso durante la Contrarreforma, poniéndose de manifiesto en el catolicismo post-tridentino, basado en la veneración de las reliquias, la devoción a imágenes milagrosas y la importancia de los santuarios para promover el culto de determinadas advocaciones entre los fieles. En su lucha contra el protestantismo, la Contrarreforma apeló a todos los medios que le procuraran buscar y ganar seguidores. Para captar la atención popular se recurrió a las más variadas manifestaciones del ritual, de las tradiciones sacramentales y ceremoniales, y de antiguas prácticas de la Edad Media que, renovadas, fueron de gran éxito para sus fines (Mayer, 2000, p. 185). Se puede decir, entonces, que la Iglesia católica sobrevivió a la Reforma en gran medida gracias al Concilio de Trento (Camacho, 2000, p. 48). Este se había inaugurado el 13 de diciembre de 1545, bajo la bula del Papa Pablo III, quien le asignó la función de «atajar la herejía, restaurar la paz y la unidad y reformar la disciplina y la moral eclesiástica» (Jones, 2003, p. 73).

Una exigencia de la Contrarreforma fue exaltar la devoción mariana. La idea era afianzar la religión católica a través del culto público, preferentemente en un santuario, con un notable ceremonial, veneración de las imágenes, fervor por los milagros y las prácticas religiosas cotidianas que inspiraran la piedad. Se trataba de buscar una forma externa de religiosidad que contrastara diametralmente con la internalización de la vida religiosa desarrollada por el protestantismo (Otárola Montagne, 2000, p. 77). En consecuencia, utilizándose como plataforma las cofradías y hermandades, se promovió el culto a la Virgen María, que en diferentes advocaciones empezó a difundirse ampliamente, ganando fieles en Hispanoamérica (Camacho, 2000, p. 187). Además, al estar muy presente el problema de la salvación, el miedo a la muerte y el temor por el pecado, se resaltó el sacrificio de Jesucristo y su labor redentora (Otárola Montagne, 2000, p. 67).

Los indios nobles y los indios del común participaron de esta nueva parafernalia religiosa, de esta atmósfera de imaginería y festividades, emulada por el barroco. La Iglesia fue uno de los pocos espacios donde el sistema colonial les permitió acceder a algún tipo de figuración a través de cofradías y ceremonias. De allí que buscando

una presencia más activa, que los equiparara con la práctica religiosa llevada a cabo por peninsulares y criollos, fueron varios los caciques que cumplieron, como fieles devotos, los pasos que debían seguir para ser considerados a plenitud, hijosdalgos de Castilla (O'Phelan, 1999, pp. 264-265).

Curacas y devociones

Los caciques coloniales tuvieron claro —desde un inicio— que la legitimidad y permanencia de su cargo no se basaba exclusivamente en el «derecho de sangre»; también era de vital importancia que demostraran consistentemente con su conducta y actitudes que eran buenos cristianos, exteriorizando su religiosidad de diversas maneras. Así, hubo caciques que optaron por poner de manifiesto su devoción no solo siendo miembros de más de una cofradía y financiando la construcción de iglesias, sino también decorando los templos pertenecientes a sus cacicazgos con imágenes de advocaciones religiosas (O'Phelan, 1995, pp. 60-61).

La presencia de caciques en calidad de donantes no resulta por lo tanto extraña en la iconografía colonial. Al haber costeado la producción de cuadros, resultaba lógico que muchas veces ellos se hicieran retratar a uno de los extremos del lienzo para dejar constancia de su devoción cristiana. Como se ha señalado, «la figura del indio devoto, fue la figura del indio ideal, exaltado por los evangelizadores y prueba manifiesta de su igualdad como hijos de Dios» (Vargaslugo, 1999, p. 134). Los ejemplos abundan. En el presbiterio de la iglesia de Tiahuanaco, y concretamente en el lienzo de mediados del siglo XVII que ilustra la «Presentación de María en el Templo», figura como donante el cacique de la parcialidad urinsaya, don Martín Pacci Pati, al lado de su esposa. Igualmente en la iglesia de Jerusalén de Potosí, en el cuadro que representa «La comunión de la Virgen», fechado en 1671, aparece el cacique Miguel Huamán, en calidad de donante. Además el célebre cacique de Chayanta, José Fernández Guarachi, es retratado en 1706 como donante de dos grandes lienzos del presbiterio de Machaca que representan «El triunfo de Jesús» y «El triunfo de María» (Gisbert, 2004, pp. 92, 83).

Pero no solo en el Alto Perú se dio este tipo de manifestaciones religiosas. En el caso del Bajo Perú es conocida la donación realizada por el cacique de Zurite (Cusco), don Juan Sucnu, de un frontal de plata para el templo local. Asimismo en la iglesia de Paucartambo, Cusco, se encuentra también un lienzo de la «Epifanía», donde aparece una pareja de donantes indígenas no identificados. Pero quizás el despliegue más ostentoso de caciques donantes sea el de los que financiaron los catorce lienzos que representan la «Procesión del Corpus Christi». Los cuadros se realizaron a fines del siglo XVII, durante la gestión del obispo del Cusco Manuel de Mollinedo y Angulo, quien incluso aparece retratado en una de las pinturas (Gisbert, 2004, pp. 97-98).

El deseo de los caciques de perpetuar su memoria haciéndose retratar como devotos cristianos y generosos donantes se mantendrá vigente hasta el periodo colonial tardío. Pero otra manera de exteriorizar su fe y religiosidad será el tener en sus viviendas lienzos con advocaciones que les brinden protección y ratifiquen, además de su cristianismo, su estatus social. Estas advocaciones domésticas, que no han recibido mayor atención, constituirán por lo tanto el tema central del presente estudio.

a) El Señor de los Temblores

Serán los indios nobles del Cusco los que posean en sus viviendas advocaciones del Señor de los Temblores. Así, don Francisco Canatupa Uzca Páucar, natural de Maras, Urubamba, y residente en el Cusco, declaró entre sus pertenencias «un lienzo grande de cerca de dos varas de largo del Señor de los Temblores con su marco dorado con su coronación» (ADC, Notario Miguel Acuña. Protocolo 15. Años 1780-1781). Del mismo modo, doña Juana Enríquez y Sisa, casada con don Juan Cusiguallpa, listó entre sus bienes, en el testamento que suscribió en 1777, «un lienzo de dos varas del Señor de los Temblores» (ADC, Notario Miguel Acuña. Protocolo 13. Año 1777). Es decir, se trataba de cuadros de dimensiones más bien grandes, ya que sobrepasaban el metro y medio de altura y ocupaban, al parecer, un lugar prominente en las viviendas de la nobleza indígena.

¿Por qué el Señor de los Temblores era una advocación tan venerada por la élite nativa del Cusco? Cabe recordar que esta ciudad y sus alrededores conformaban una zona altamente sísmica. Parece que el Señor de los Temblores no alcanzó importancia de inmediato, siendo tenido como un Cristo crucificado más hasta el año de 1650, en que un devastador terremoto azotó la ciudad imperial. Para aplacar la ira divina o apaciguar el castigo divino —que era como se visualizaban los efectos de la actividad sísmica de acuerdo a la mentalidad de la época[3]— se optó por sacar en procesión a los santos a los que se rendía culto en la catedral, y parece ser que en el preciso momento en que se extrajo al Cristo del templo, el terremoto cesó. Este hecho marcó, sin duda, la memoria de los feligreses cuzqueños, ya que de allí en adelante el mencionado Cristo crucificado pasaría a ser conocido como el Señor de los Temblores. Y, además, los continuos sismos que se producían en el Cusco y sus provincias vecinas, mantuvieron la vigencia de la milagrosa imagen como una advocación protectora frente a los terremotos y sus fatídicas consecuencias.

[3] Sánchez-Barba (1998, p. 246) se refiere al sismo ocurrido en Lisboa. De acuerdo a la mentalidad de la época, el terremoto respondía a causas sobrenaturales, concretamente a la ira divina desatada por la inmoralidad de los hombres. Consúltese también el libro de Pérez-Mallaina Bueno (2001), en especial el capítulo XIII.

Son abundantísimas las referencias que sobre desastres sísmicos traen a colación las *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cusco*. Sin ir más lejos, para los años de 1700 y 1704 se señala que tembló la tierra, y el 17 de septiembre de 1707 se produjo un terremoto de gran envergadura que presentó réplicas hasta fines de octubre, en que se detectaron alrededor de cincuenta temblores. De acuerdo al recuento de los hechos, «a las doce horas de la noche hubo en esta ciudad un terremoto formidable que duró casi por espacio de una avemaría [...] sacaron al cementerio de la catedral al *milagrosísimo Señor de los Temblores*, que desde este día domingo se puso en el presbiterio donde se dio principio a una devota rogativa, con misas que cantaron los prelados regulares por nueve días» (Esquivel y Navia, 1980, II, p. 195). Además, los religiosos descalzos de la Recolección de San Antonio «hicieron una procesión de penitencia el día siguiente por la tarde con mordaza, capacetes de esteros y sogas de esparto...» (Esquivel y Navia, 1980, II, p. 195).

De esta manera la escultura del Señor de los Temblores se convirtió en prototipo que sirvió de matriz para ser copiada en las pinturas y estampas que los devotos adquirían y conservaban. Se le puede considerar, por lo tanto, una iconografía tradicional del Cusco (Fane, 1996, p. 226). El Señor de los Temblores es representado crucificado por tres clavos: uno en cada mano y el tercero sobre los pies, que están cruzados uno encima del otro. Un faldellín le cae de la cintura hasta las rodillas, el cual puede ser de tela llana o ribeteada con finos encajes. Siempre se le pinta contra un fondo oscuro, lo que tiende a opacar la imagen del Cristo y le da un aspecto cetrino; se ubica en medio de un altar con dos cirios encendidos —que a veces pueden ser cuatro— y con jarrones con flores colocados a ambos lados (Banco de Crédito del Perú, 2002, p. 386). Por sus características específicas y sus poderes telúricos, el culto doméstico de esta imagen se hallaba bastante extendido. Ello explica no solo que se trate de una advocación mencionada recurrentemente en los inventarios de bienes de la nobleza indígena del Cusco, sino, inclusive, la existencia de un lienzo del Señor de los Temblores en el que aparece en uno de los extremos, al pie del cuadro, un cacique en calidad de donante (Gisbert, 2004)[4].

Pero no era solo por los movimientos sísmicos que se sacaba en procesión al Señor de los Temblores. Parece que la imagen también estaba conectada con los desastres naturales en general. Por ejemplo, en 1744, debido a las «muchas secas de este tiempo, en que apenas hubo un par de lluvias cortas en 6 de octubre y 7, *sacaron al Señor de los Temblores al presbiterio* para hacer una rogativa en la iglesia catedral, la cual fue jueves 4 de noviembre a las 4 de la tarde y el día siguiente, viernes, llovió un poco» (Esquivel y Navia, 1980, p. 332). Es posible observar

[4] Me refiero a la imagen 103, que aparece entre las páginas 80 y 81. El lienzo se encuentra en el Museo Virreinal del Cusco.

que se consideraba a la imagen sumamente milagrosa, a tal punto que luego de invocarla llovió de inmediato.

Por la composición de la imagen —Cristo crucificado, con cirios y jarrones de flores a ambos lados—, el cuadro recuerda al Cristo de Santa Teresa venerado en Nueva España, cuya imagen milagrosa se relaciona con la gran inundación ocurrida en la ciudad de México en 1629 (Alarcón Cedillo & García de Toxqui, 1994, pp. 76-77). Ambos Cristos, por lo tanto, se relacionan con desastres naturales.

b) Nuestra Señora de la Concepción

Varios caciques hicieron explícita su devoción por esta advocación en sus testamentos. Así, don Bernardino Limaylla, cacique de Luringuanca, en el valle del Mantaro, expresó en 1674 que tenía dentro de sus posesiones «una imagen de Nuestra Señora de la Concepción de bulto» (Hurtado Ames & Solier Ochoa, 2003, p. 99). Pero también en el Cusco, la india noble doña Juana Enríquez y Sisa, casada con don Juan Cusiguallpa, inventarió dentro de sus pertenencias «un lienzo de una vara y tres cuartos de Nuestra Señora de la Concepción» (ADC, Notario Miguel de Acuña, Prot. 13, año 1777). Igualmente, doña María Ramos Tito Atauchi, india noble del Cusco, mejoró a su nieta doña Eulalia Sahuaraura «en un lienzo de la Purísima Concepción de dos varas de largo y con su marco dorado» (ADC, Notario Bernardo Joseph Gamarra, Prot. 121, año 1796). Caso similar es el de Alfonso Ynquiltupa, natural del Cusco, quien en 1764 testó por encontrarse enfermo en Lima, incluyendo entre sus bienes no solo un vestido de Inga, sino también un lienzo de Nuestra Señora de la Concepción, que dejó a su tía doña Asencia Chalco (AGN, Notario Marcos Velásquez, Prot. 1183, años 1764-68). Por su parte el indio noble Francisco Saba Capac Inga incluyó en su testamento «un lienzo grande de la Purísima y Limpia Concepción de Nuestra Señora» (AGN, Notario Cayetano Arredondo, Prot. 63, año 1728). Se le adjudica al rey Felipe IV, conocido por su devoción a la Inmaculada, el haberle otorgado el título de Limpia Concepción (Bayle, 1928, p. 206).

¿Por qué esta marcada devoción por parte de la élite indígena hacia Nuestra Señora de la Concepción? Ensayemos algunas explicaciones. En el caso del cacique del Mantaro, la relevancia de esta advocación puede haberse debido a que existía un poblado con el nombre de Concepción en la sierra central, que bien pudo haber estado bajo la protección de esta advocación mariana. En el caso del Cusco, es bastante conocido que una de las imágenes más veneradas en el famoso desfile anual del Corpus Christi era, precisamente, la virgen conocida como «La Linda», que no era otra que la representación en bulto de la Purísima Concepción, como se encarga de señalar Esquivel y Navia en sus *Noticias cronológicas*. En el desfile del Corpus «La Linda» compartía el carro procesional con Santa Rosa, pero mientras la santa limeña

era llevada en andas de madera, la Purísima Concepción era transportada en andas de plata, en su calidad de patrona local (Dean, 2002, p. 93). Además, quienes escoltaban a «La Linda» eran los indios nobles del Cusco, y concretamente los miembros del grupo de los veinticuatro electores, quienes eran considerados descendientes de las panacas reales (Amado, 2002, pp. 229-230). Es decir, descendientes de los Incas.

En efecto, en 1659 «La Linda» había sido declarada formalmente patrona de la ciudad del Cusco en un decreto real expedido exprofeso por el rey Felipe IV (Phipps, Hecht & Esteras Martín, 2004, p. 316). No debe llamar la atención, entonces, que los feligreses cuzqueños hubieran privilegiado su culto, poniendo en evidencia su predilección por esta advocación mariana. En la imagen en bulto que salía en el Corpus, la Inmaculada Concepción iba vestida de blanco, en alusión a su pureza, y llevaba encima del traje una especie de capa de caída triangular, también blanca pero ribeteada en hilos dorados. Las manos de la Virgen estaban unidas hacia adelante en posición de oración y en la cabeza lucía una corona de oro y piedras preciosas, obsequio del obispo don Manuel de Mollinedo y Angulo (Vargas Ugarte, 1931, p. 499).

La devoción por esta advocación parece haber calado hondamente entre los indios nobles del Cusco. Solo así se entiende que en el retrato que se hizo pintar el cacique don Marcos Chiguan Topa, hubiera tenido el cuidado de colocarse en el pecho un medallón con la imagen de la Inmaculada Concepción, culto que era promovido por los jesuitas, en cuyo colegio de San Borja el mencionado cacique se había formado. El compromiso de Chiguan Topa con esta advocación probablemente influyó en que en 1730 fuera nombrado mayordomo de la cofradía de la Inmaculada Concepción, establecida en el pueblo de Guayllabamba (Phipps, Hecht & Esteras Martín, 2004, p. 316). Se puede comprobar, por lo tanto, que no solo los lienzos, láminas y estampas servían para plasmar la imagen de las advocaciones religiosas, sino que también los medallones jugaron un papel relevante en exteriorizar su culto.

c) Nuestra Señora de Belén

Se trata de una advocación cuyo culto se hallaba muy arraigado en el Cusco, ya que se remontaba al siglo XVI. Por ejemplo, la india noble María Ramos Tito Atauchi dejó entre sus bienes un lienzo llano de Nuestra Señora de Belén, con el pedido exprofeso de que «se le entregue a mi sobrino don Felipe Rocca» (ADC, Notario Bernardo Joseph Gamarra, Prot. 121, 1796). Caso similar es el de la india noble del Cusco, Rosa Camargo Páucar, quien heredó de sus padres una imagen de Nuestra Señora de Belén, que incluyó dentro del inventario de sus bienes (ADC, Notario Bernardo Joseph Gamarra, Prot. 111, 1786). Igualmente don Alfonso Ynquiltupa, natural del Cusco, especificó en su testamento que dejaba tres espejos

«[…] para Nuestra Señora de Belén, para la iglesia de su parroquia en el Cusco […]» (AGN, Notario Marcos Velásquez, Prot. 1183, año 1764-68). Si bien la imagen llegó hacia 1560 a la parroquia cuzqueña de los Reyes, luego de la presencia de la Virgen el nombre de la parroquia sería cambiado por Nuestra Señora de Belén (Vargas Ugarte, 1931, p. 502).

De acuerdo a la leyenda, en 1559 una estatua de Nuestra Señora de Belén fue encontrada por un pescador, flotando dentro de una caja de madera entre las olas a inmediaciones del puerto del Callao. La caja incluía también una nota indicando que la imagen tenía como destino final la ciudad del Cusco (Fane, 1996, p. 169). A partir de ese momento el Cusco contó con una imagen de la Virgen María con poderes milagrosos, ganando de esta manera cierta relevancia frente a Lima. Sin embargo, el culto a la virgen de Belén se intensificó notablemente a partir de la década de 1680, siendo un artífice de su difusión el obispo Manuel de Mollinedo y Angulo. El mencionado clérigo no solo reconstruyó la iglesia de Nuestra Señora de Belén, que había sido destruida por el terremoto de 1650, sino que también ordenó hacer una pintura devocional de la virgen para la catedral, la misma que fue llevada a cabo por el artista nativo Basilio Santa Cruz Pumacallo (Fane, 1996, p. 169). En el cuadro se observa al lado derecho de la advocación al obispo Mollinedo, y a la izquierda la serie de milagros atribuidos a la virgen. El obispo quedaba de esta manera retratado para la posteridad y la representación de los milagros en el lienzo tenía como objetivo recordarle a los fieles los poderes sobrenaturales de la virgen y el alcance de su culto.

En la representación iconográfica, Nuestra Señora de Belén aparece ricamente ataviada con un traje de formas triangulares profusamente decorado con flores y perlas; en la cabeza luce una prominente corona de diseño redondeado, bajo la cual sobresale su abundante cabello cuajado de aderezos. La Virgen sostiene entre sus manos al Niño vestido a la usanza de la época, con un traje también de corte triangular que lo cubre desde la cabeza (Banco de Crédito, 2002, p. 386). Por otro lado, la efigie de Nuestra Señora de Belén que salía en andas de plata en la procesión del Corpus Christi era de talla y de vestir. En las fiestas se le adornaba el cuello con gargantillas de perlas y las manos con costosos anillos (Vargas Ugarte, 1931, p. 503). Estos lujosos accesorios explicitaban su prominencia dentro de las advocaciones de la devoción cuzqueña.

Es importante destacar que las imágenes del Señor de los Temblores, La Linda y la Virgen de Belén, conformaron una trilogía a la que se recurría simultáneamente en caso de epidemias. Así, en los meses de junio y julio de 1726 se produjo una epidemia de tabardillo (tifus exantemático)[5] en la ciudad del Cusco, durante

5 El cuadro clínico del tabardillo, además de altas temperaturas, viene acompañado de flujos de sangre, escalofríos, ardor de sienes y, en algunos casos, se complica con ictericia. Parece que en el Cusco se complicó con pleuresía. Consúltense al respecto Ashburn (1947, p. 92) y Valdizán (1911, p. 69).

la cual se calcula que fallecieron unas cuatrocientas personas. Se hicieron entonces rogativas en todas las iglesias y una muy solemne en la catedral, «con *la imagen milagrosísima del Señor de los Temblores*, que sacaron de su capilla a la mayor por nueve días, desde el 5 de julio hasta el día domingo 14, en que se terminó con una procesión de penitencia, *saliendo en ella la referida imagen, la Purísima Concepción, patrona del obispado, y la primaria de Nuestra Señora de Belén.* Quedáronse estas imágenes en la iglesia de Santa Catalina, por otro novenario, hasta el día 23, que fue la procesión a la iglesia de San Agustín, donde hubo sermón y últimamente a la catedral». De acuerdo a Esquivel y Navia (1980, p. 239), desde el día 14 «se reconoció universal alivio en los enfermos».

La presencia de estas tres imágenes está, por lo tanto, muy ligada a la devoción de los feligreses cusqueños y, en este sentido, se comprende que fueran sobre todo los indios nobles del Cusco quienes tenían lienzos de estas advocaciones en sus viviendas, como en efecto lo declararon en sus testamentos.

d) Nuestra Señora del Rosario

Esta será una advocación que también aparecerá mencionada en los testamentos de los indios nobles. Por ejemplo, don Toribio Tambohuacso, vinculado al cacicazgo de Písac (Cusco), ubicado en pleno Valle Sagrado, declaró entre sus pertenencias «un lienzo de la Virgen del Rosario» que dejó, junto a otros cuadros, a su mujer doña Polonia Castro. En este sentido no hay que olvidar que la Virgen del Rosario de Urubamba era muy venerada en esos contornos por el milagro de haber librado a esa villa de una inundación en 1678 (Vargas Ugarte, 1931, p. 445). Además el linaje de los Tambohuacso parece haber mantenido una estrecha relación con la Iglesia, en la medida que la hermana de don Toribio, «sor Josefa de San Cayetano, era monja de velo blanco en el monasterio de Santa Catalina» (ADC, Notario Bernardo Joseph Gamarra, Prot. 20, año 1795).

Doña Sebastiana Astocuri, por su parte, también demostró ser devota de Nuestra Señora del Rosario, especificando en su testamento fechado en 1741 «[…] que todos los años el día de Nuestra Señora del Rosario se diga una misa cantada con sus diáconos en la capilla de la iglesia […] y una imagen que tengo de bulto de la dicha mi madre se conduzca a la dicha capilla siempre que se tuviese que cantar la misa» (Hurtado & Solier Ochoa, 2003, p. 71). La importancia de esta advocación para el linaje de los Astocuri debió ser notable, ya que don Blas de Astocuri y Apolaya, maestre de campo y cacique principal de Hananhuanca y Jauja, ordenó en el testamento que suscribió en 1751, ser enterrado en el altar mayor de la iglesia de Huancayo, «delante del altar de Nuestra Señora del Rosario». El cacique contaba además entre sus propiedades con un obraje «nombrado Nuestra Señora del Rosario de Páucar, en los términos de Jauja […]» (Hurtado & Solier Ochoa, 2003, p. 46).

Vale recordar que Nuestra Señora del Rosario era precisamente la patrona de Jauja (Vargas Ugarte, 1931, p. 445), donde su culto se hallaba extendido, al igual que el número de sus fieles devotos.

De acuerdo a la tradición que se remonta al siglo XV, Santo Domingo de Guzmán, el santo español que fundara la orden de Santo Domingo, fue quien dio inicio a la devoción del rosario. Afirmaba el mencionado Santo haber recibido en una visión un rosario de manos de la Virgen, hecho que interpretó como una señal para difundir su culto. Aunque el uso del rosario y la devoción de Nuestra Señora del Rosario tienen su origen en la orden dominica del siglo XV, fue pronto adoptado por la población laica y por otras órdenes religiosas, como los franciscanos y los jesuitas, quienes también promovieron su culto en España y sus colonias (Fane, 1996, p. 113). En el caso de Lima, la imagen de Nuestra Señora del Rosario del convento de Santo Domingo se remonta a los primeros años de la ciudad de Los Reyes. Inclusive, para fomentar su culto se estableció una cofradía de indios tan temprano como en 1554 (Vargas Ugarte, 1931, p. 431).

Además, no hay que olvidar que los rosarios cumplieron un papel significativo en la conversión del Nuevo Mundo, convirtiéndose en símbolo del catolicismo. No es casual, entonces, la presencia consistente de rosarios de oro, cristal, perlas y coral; o de material menos valioso como las cuentas azules o la concha perla, entre los bienes de los testadores del periodo colonial, fueran estos miembros de la élite o pertenecientes a los sectores populares (O'Phelan Godoy, 2003, p. 116). Rezar el rosario era, por otra parte, una actividad religiosa de carácter colectivo y cotidiano, dos elementos que acrecentaban la influencia de la advocación de Nuestra Señora del Rosario entre los feligreses. De allí que esta Virgen aparezca invariablemente representada en la iconografía colonial con un rosario entre las manos y en ocasiones rodeada de ángeles que también llevan en las manos pequeños rosarios. Otras veces será el Niño Jesús quien porte el rosario, mientras reposa en brazos de la Virgen. La imagen de esta última con el rosario, como una sarta de cuentas que remata en una cruz o en una medalla, aparece en el siglo XVI. Las guirnaldas de flores sostenidas por los angelitos recuerdan los rosarios tejidos de rosas que circundaban la imagen de esta advocación desde el siglo XVII (Alarcón Cedillo & García de Toxqui, 1994, p. 118).

Es interesante destacar que en los testamentos revisados no se ha encontrado referencia alguna a lienzos alusivos a la imagen de la Virgen del Rosario de Pomata, advocación conocida por presentar en su iconografía elementos emblemáticos indígenas, como el característico tocado de plumas que sobresale por encima de la corona de Nuestra Señora (Gisbert, 2004, p. 83). Probablemente esto implique que el radio de influencia del culto a esta Virgen fue menos amplio de lo que se supone y que estuvo más bien circunscrito a la región altoperuana; o que a pesar de tratarse de una Virgen de Pomata, los testamentos la registraron escuetamente

como Virgen del Rosario. Sin embargo, no deja de llamar la atención que la nobleza indígena del Cusco no mostrara mayor devoción hacia esta imagen mariana andinizada, cuyas estampas parecen haberse difundido extensamente en el sur andino (Gisbert, 2004, p. 83). En este sentido tampoco hay que descartar la posibilidad de que advocaciones de la Virgen de Pomata quedaran en el anonimato, al aparecer inventariadas en los testamentos bajo la categoría de «lienzos pertenecientes a varias advocaciones», sin llegar a precisarse cuáles. Así, por ejemplo, doña Juana Apolaya declaró en su testamento contar entre sus bienes con «diez lienzos grandes con dosel, nueve liencitos y demás laminitas de papel» (AGN, Notario Alejandro Cueto, Prot. 195, años 1754-1758), sin dar mayores detalles sobre las imágenes que representaban. Igualmente doña Rosa de Betancur Arbieto y Tupa Amaro, explicitó poseer ocho lienzos grandes y nuevos que a la sazón se encontraban en poder de su sobrina María Asencia, monja de velo negro del monasterio de Santa Catalina (ADC, Notario Melchor Ayesta, Prot. 46, años 1792-1795). Asimismo don Juan de Poma Inga, natural del Cusco y capitán de la compañía del batallón de cuzcanos [sic], declaró entre sus pertenencias »…diez y seis lienzos de diferentes advocaciones grandes» (AGN, Notario Cayetano Arredondo, Prot. 158, años 1710-1716).

e) La Virgen Dolorosa

La advocación de nuestra Señora de los Dolores aparece mencionada en los inventarios de bienes de varios de los caciques testadores. De esta manera, la india noble del Cusco, doña María Ramos Tito Atauchi, quien fuera casada con el también indio de linaje don Nicolás Sahuaraura, comisario de los indios nobles de la ciudad imperial, listó dentro de sus pertenencias «un bulto de Nuestra Señora de los Dolores» (ADC, Bernardo Joseph Gamarra, Prot. 121, año 1796). Por otro lado, si bien la india noble María Trinidad Delgado Azabache, hermana del cacique principal del trujillano pueblo de Moche, don Florencio, no registró entre sus bienes lienzos de esta advocación, dejó «de obsequio a la imagen de Nuestra Señora de los Dolores, un manto de terciopelo nuevo» (Zevallos Quiñónez, 1992, p. 152). Es decir, tanto en la costa norte como en el sur andino, el culto a esta advocación contaba con la aceptación de la nobleza indígena. En el caso de Lima, la imagen de la Dolorosa se encontraba en la capilla del Señor de las Maravillas (AGN, Notario Miguel Agustín Caycho, Prot. 187, 1790-1818; testamento de María de la Cruz Rivero, natural del pueblo de Santo Domingo de los Olleros). En Cajamarca, vecina de Trujillo, había también una efigie de La Dolorosa que se veneraba en la capilla ubicada junto al templo de San Francisco (Vargas Ugarte, 1931, p. 472).

La devoción por la Virgen de los Dolores se remonta al siglo XIII y su culto se expande a través de la orden de Siervos de la Bienaventurada Virgen María. Posteriormente esta devoción se va a encontrar estrechamente ligada a los escritos

de san Ildefonso de Toledo y del sacerdote flamenco Juan de Couderberghe. Este último será quien la haga pintar atravesada por los siete dolores, además de haber sido el fundador de la cofradía de Los Dolores, en 1490 (Alarcón Cedillo & García de Toxqui, 1994, pp. 100-103). En términos iconográficos, esta advocación puede presentar a la Virgen con una o con siete dagas clavadas en el pecho, las cuáles aluden a los dolores sufridos por Nuestra Señora durante su vida. La tradición de presentarla con siete puñales surge en el siglo XIV, aunque en la pintura colonial prevaleció en gran medida el gusto por representarla con un solo puñal, explicitando de esta manera su dolor más grande: la pérdida de su Hijo. La preferencia de pintarla con un solo puñal clavado en el pecho hace referencia a la profecía hecha por Simeón en la presentación de Jesús en el templo, donde se señala que »…*una espada* atravesará tu propia alma para que se descubran los pensamientos de muchos corazones…» (San Lucas 2:35; Alarcón Cedillo & García de Toxqui, 1994, pp. 100-103).

Por lo general se representa a la virgen Dolorosa vestida con una túnica color rosa que puede alcanzar las tonalidades rojas, y envuelta por un manto azul que cubriéndole la cabeza le cae hasta los pies. Si bien el color de la túnica puede mostrar ligeras variaciones, el manto se mantiene consistentemente de color azul en las representaciones iconográficas. Esta advocación es la que mejor ilustra en la pintura colonial el dolor de la madre que sufre, se entristece y llora por la muerte de su Hijo (Cruz de Amenábar, 1998, p. 152). Evoca, por lo tanto, la Pasión de Cristo, tan recreada durante la Semana Santa; de allí probablemente lo extendido de su culto y la predilección del mismo por parte de la elite indígena femenina.

Hacia fines del siglo XVIII se observan algunas transformaciones en la iconografía de esta advocación. La Dolorosa ya no lleva los puñales clavados en el pecho, pero mantiene dos símbolos principales de la Pasión de Cristo —la corona de espinas y los clavos de la crucifixión— que aparecen colocados a los pies de la imagen (Alarcón Cedillo & García de Toxqui, 1994, p. 107).

f) El Santo Cristo

Es la imagen que aparece mencionada más veces entre los bienes de los caciques cuyos testamentos han sido consultados. Es descrita de diversas maneras: «dosel con un Santo Cristo», o «Santo Cristo en su cajón», o «una cruz con su Santo Cristo en pintura». Lo que el lienzo representa es la clásica imagen de Cristo crucificado, y así como la Virgen Dolorosa parece haber contado con la devoción de las indias nobles, el Santo Cristo aparece mencionado sobre todo entre las pertenencias de los testadores varones.

Por ejemplo, don Juan Carmen Quispichague, cacique principal y gobernador de Gorgor, Cajatambo, dejó entre sus bienes un lienzo del Santo Cristo (AGN, Notario Marcos Velásquez, Prot. 1185, años 1768-1774). De igual manera,

don Alfonso Inquiltupa, natural del Cusco, inventarió entre sus posesiones una imagen del Santo Cristo que dejó a su tía doña Asencia Chalco (AGN, Notario Marcos Velásquez, Prot. 1183, años 1764-1768). Andrés Azabache, por otro lado, incluyó entre sus pertenencias «un dosel con su Santo Cristo» (AGN, Notario Francisco Humac Minuyulli, Prot. 731, año 1774-1778). Don Lázaro Poma Inga indicó en su testamento poseer «un Señor crucificado con su cruz [sic] […]» (AGN, Notario Cayetano Arredondo, Prot. 58, año 1710-1716).

Por su parte, se puede decir que las indias nobles «vistieron» a la imagen o la portaban como medalla. Así, doña María Delgado Azabache, hermana del cacique principal de Moche, dejó en su testamento, «un velo nuevo para la [imagen] de Jesús Crucificado en la iglesia del pueblo» (Zevallos Quiñónez, 1992, p. 152). Mientras que doña María Ramos Tito Atauchi, descendiente de los linajes cuzqueños, indicó tener entre sus pertenencias, «un Santo Cristo de oro con su cadena […] [y] un rosario de oro con su Santo Cristo» (ADC, Notario Joseph Gamarra, Prot. 121, año 1796).

Aunque no hay descripciones de los lienzos cuyo culto doméstico profesaban los caciques, en la iconografía colonial Cristo usualmente es mostrado en la cruz con la corona de espinas sobre la cabeza. Puede ser representado antes o después de haber recibido la lanza en el pecho; en este último caso se trata de un Cristo sangrante. Si bien la imagen corresponde a la de un Cristo crucificado, este puede tener cuatro clavos, uno en cada mano y en cada pie; o solo tres clavos, uno en cada mano y el tercero sobre los pies cruzados. En las imágenes coloniales por lo general se muestra al Santo Cristo con un paisaje a la espalda, que constituye un segundo plano del cuadro. Este fondo puede representar montañas con vegetación agreste o bien, en algunas ocasiones, la ciudad amurallada de Jerusalén.

El culto al Santo Cristo era de vital importancia en la medida que se le consideraba el mejor intermediario al que se podía recurrir. Su función primordial era mitigar el miedo a la muerte, contener la violencia con la cual la naturaleza amenazaba permanentemente la vida, dentro de lo que se incluía a las epidemias, catástrofes, sequías, inundaciones, terremotos, guerras y enfermedades. No hay que olvidar que en la misa, el mismo Cristo ruega por los hombres y su oración es considerada la más eficaz (Alba Pastor, 2000, p. 106). De allí que el sacrificio de Cristo en la cruz deba ser tomado como orientación y guía para toda la vida de un buen cristiano.

Con razón hubo numerosas corporaciones católicas constituidas en torno a la imagen del Salvador. En todas ellas estaba presente la figura de Cristo crucificado: en los conventos, en los templos, en las catedrales, en las esculturas, en las pinturas, en las habitaciones de los frailes, monjas y otros creyentes (Alba Pastor, 2000, p. 108), como era el caso de los indios nobles que no dudaron en tener representaciones del Santo Cristo en lienzo y en bulto como parte de su culto doméstico.

g) La Virgen del Pópolo (Pópulo)

Esta advocación mariana aparece exclusivamente entre las pertenencias del linaje de los Chayhuac, caciques de Mansiche, cacicazgo de Trujillo. Así, cuando en 1631 testa don Antonio Chayhuac, entre sus bienes se menciona «una imagen al óleo de nuestra Señora del Pópulo [sic] con su marco dorado» (Zevallos Quiñónez, 1992, p. 106). El lienzo se mantendrá en la familia ya que años después, en 1692, don Salvador Antonio Chayhuac, sobrino de don Antonio y su sucesor en el cacicazgo, menciona en su testamento «un cuadro de nuestra Señora del Pópulo, el cual dejo a mi hija doña Juana Basilia» (Zevallos Quiñónez, 1992, p. 109). El mencionado cacique no tuvo hijos varones. El cuadro en cuestión debió tener un valor especial, en la medida que se pasó de un cacique a otro. Por lo demás, no se han ubicado referencias a esta advocación en ninguno de los otros testamentos revisados, lo cual le da un carácter muy particular ligándola a los caciques de la costa norte.

El culto a la virgen del Pópolo fue introducido en Hispanoamérica por la compañía de Jesús. Se atribuye al general de la orden, San Francisco de Borja, el haber ordenado preparar cuatro copias de la imagen que se veneraba en Santa María la Mayor, en Roma, para ser distribuidas entre los recién establecidos colegios de la América española (Alarcón Cedillo & García de Toxqui, 1994, p. 115). Vale recordar que uno de los colegios fundados por los jesuitas en el Perú fue el del Príncipe, establecido en la ciudad de Lima en 1618, para educar a los hijos de los caciques (O'Phelan Godoy, 1995, p. 53). Bien pudo haberse remitido uno de los lienzos a este centro de estudios y de allí haber sido copiada la imagen por los caciques trujillanos que, por lo visto, le profesaban gran devoción. Además, la primera mención que se ha registrado sobre esta advocación en los testamentos revisados corresponde a 1631, varios años después de haberse fundado el colegio de caciques de la capital, donde eran enviados a estudiar no solo los hijos de los indios nobles de Lima, sino también los del norte y del centro del virreinato.

La Virgen del Pópolo es comúnmente representada vistiendo los colores tradicionales: túnica rosa intenso o roja, como símbolo del amor, y un manto azul. Sobre el manto y a la altura del hombro derecho se observa una estrella, mientras que una cruz aparece incrustada también en el manto pero a la altura de la frente de Nuestra Señora. La Virgen sostiene al Niño con la mano izquierda. El Niño, por otro lado, suele ser representado con un misal que coge con la mano izquierda, el cual lleva grabado el símbolo de la Compañía de Jesús. En otras ocasiones el Niño aparece desprovisto del libro, elevando la mano derecha en señal de bendición (Alarcón Cedillo & García de Toxqui, 1994, p. 115). Es curioso que tratándose de una advocación jesuita, la imagen de la Virgen del Pópolo no estuviera más difundida, en comparación con la divulgación que alcanzaron otras advocaciones promovidas por la Compañía, como la del Niño Jesús o la Inmaculada Concepción, por ejemplo.

h) La Santísima Trinidad

La Santísima Trinidad es el dogma fundamental de la Fe católica basado en el misterio de un solo Dios en tres personas distintas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, subsistiendo en una misma y única naturaleza. En las Epístolas de San Pablo se alude en repetidas ocasiones al misterio de la Trinidad: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la participación del Espíritu Santo sea con todos nosotros. Amén» (2Cor. 13: 13; Alarcón Cedillo & García de Toxqui, 1994, p. 115).

Si bien el culto a las tres Divinas Personas se remonta a la época de los apóstoles, es recién en el siglo XIV que la liturgia romana introduce la festividad de la Santísima Trinidad. En la época de la Reforma Católica este dogma fue muy cuestionado pero, a pesar de ello, su culto se mantuvo vigente hasta el siglo XVIII. Es más, las dos oportunidades en que aparecen mencionados lienzos de la Santísima Trinidad en los testamentos revisados, se trata de documentación de finales del siglo XVIII.

Fueron dos indias nobles del Cusco las que incluyeron lienzos de esta advocación dentro de sus pertenencias, aunque sin especificar detalles sobre su representación plástica. Doña Rosa Camargo Paúcar, quien testara en 1786, dejó dentro de sus pertenencias un lienzo de la Santísima Trinidad (ADC, Notario Bernardo Joseph Gamarra, Prot. 111, año 1786). El otro caso fue el de María Ramos Tito Atauchi, quien incluyó dentro de sus bienes un lienzo de la Santísima Trinidad, con el explícito encargo que se entregara a su sobrino Felipe Rocca (ADC, Notario Bernardo Joseph Gamarra, Prot. 121, año 1796).

Habría sido interesante algún tipo de información adicional sobre la composición de las pinturas, ya que la ilustración de las tres Divinas Personas siempre resultó complicada tanto de representar como de ser comprendida en su real dimensión. Además, en la iconografía colonial puede representarse como tres imágenes idénticas pero con algún atributo que ayuda a identificarlas, o ilustrarse de tal manera que se pueda distinguir la edad del Padre, del Hijo, y la presencia del Espíritu Santo simbolizada con una paloma.

i) Virgen de la Candelaria

Si bien en los testamentos de caciques consultados no hay alusiones directas a la Virgen de la Candelaria, sí aparecen referencias a lienzos de la Virgen de la Purificación que, de acuerdo a MacCormack, es el nombre con que se conocía a la Candelaria en los Andes (MacCormack, 2004, p. 111). Los caciques que declararon poseer advocaciones de esta Virgen eran, además, dos indios nobles del Cusco: doña Úrsula Villanueva Sisa y don Toribio Tambohuacso. En el testamento que suscribió en 1758, doña Úrsula declaró tener cinco lienzos de Nuestra Señora de la Purificación, a la cual inclusive dejó como su heredera universal (ADC, Notario

Domingo de Gamarra, Prot. 128, año 1758). Esto implica que debió haber profesado una gran devoción a esta advocación. Don Toribio, por su parte, testó en 1795, declarando entre sus pertenencias, «un lienzo de la Purificación» (ADC, Notario Bernardo Joseph Gamarra, Prot. 120, año 1795).

La Virgen de la Candelaria sintetiza en su imagen dos tradiciones de la Iglesia católica: aquella de los cirios o candelas, y la de la pureza de María. La veneración de los cirios por parte de los fieles, los llevaba a conservarlos en sus casas con el objeto de encenderlos en caso de enfermedad. De esta manera se puede decir que la Candelaria, por extensión, era la protectora de los enfermos. El cirio también está relacionado con las palabras que pronunció Simeón el día de la presentación del Niño en el templo: «Luz para la iluminación de los gentiles y gloria de tu pueblo Israel» (San Lucas, 3:32; Alarcón Cedillo & García de Toxqui, 1994, p. 111).

En las representaciones iconográficas, la Virgen de la Candelaria sostiene en la mano derecha un cirio encendido, símbolo de la luz divina, y un cesto con dos palomas blancas, que simboliza la pureza. El Niño que lleva en brazos sostiene a su vez, en la mano derecha, la esfera azul que representa el mundo. Así, hay tres elementos que no pueden faltar en el entorno de la Virgen: la candela, el cesto y el Niño (Bayle, 1928, p. 489). Como se puede observar, en la imagen que se ha escogido para ilustrar esta advocación, aparecen en el extremo inferior y a ambos lados de la Virgen dos indios nobles en calidad de donantes, probablemente marido y mujer. Esto puede tomarse como un índice de la aceptación con que contaba esta Virgen entre la élite indígena y de la devoción que se le profesaba.

En este sentido es interesante constatar que en el Cusco, la efigie más importante de la Candelaria se encontraba ubicada en la iglesia de San Pedro, en la parroquia de indios del Hospital de los Naturales. La mencionada estatua estaba apoyada en una litera de plata y se trata de otra de las advocaciones que salía en procesión durante las celebraciones del Corpus Christi, precedida por un cacique principal ataviado como Inca, probablemente uno de los veinticuatro electores del Cusco (Phipps, Hecht & Esteras Martín, 2004, p. 265).

Lo cierto es que en una realidad donde las epidemias abundaban y las enfermedades eran tratadas en forma precaria, la protección de una Virgen contra este tipo de problemas de salud era motivo de veneración. Además, parece que ya en el temprano siglo XVII, hacia 1620, se había constituido en Lima una cofradía de indios alrededor de Nuestra Señora de la Candelaria (Bayle, 1928, p. 211). Este hecho nos habla de una expansión de su culto y, por ende, de las imágenes de su advocación.

j) El Niño Jesús

El culto al Niño Jesús fue promovido por los jesuitas. En el Cusco, durante la fiesta del Corpus, una de las imágenes que era sacada en un prominente carro procesional

era precisamente la del Niño Jesús. Hay referencias de que en la ciudad imperial y sus alrededores, las efigies del Niño Jesús eran vestidas con ropajes incas, incluyendo la *mascaypacha*. El obispo Mollinedo, contrariado por estos acontecimientos, ordenó que la corona inca fuera reemplazada con unos rayos plateados, o en todo caso por una corona real. En su opinión, vestir al Niño de Inca era remover prácticas prehispánicas que más bien debían desterrarse (Cummins, 2004, p. 12).

Una de las primeras referencias que menciona a la Cofradía del Niño Jesús del Cusco llevando al Niño vestido con *uncu* y coronado con la *mascaypacha* data de 1610, cuando San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, fue beatificado. Parece ser que el ingreso a esta cofradía era bastante exclusivo, restringiéndose a la nobleza incaica; de allí que se tratara de una cofradía acaudalada (Cummins, 2004, p. 13). En Potosí, por otro lado, en las fiestas realizadas el 29 de septiembre de 1613 por la colocación de reliquias en la iglesia de San Ignacio, se cuenta que desfilaron más de mil indios pertenecientes a la cofradía del Nombre de Jesús, cargando un anda de plata maciza con un Niño Jesús enjoyado y vestido de Inca (Mujica Pinilla, 2005, p. 104). En la imagen que se ha escogido para ilustrar esta advocación aparece el Niño Jesús vestido de Inca, de pie y como Salvador del Mundo, cargando el globo terráqueo en la mano izquierda, mientras que levanta la mano derecha en señal de bendición.

Dentro de los indios nobles cuyos testamentos se han revisado y que dieron indicios de venerar esta advocación se encontraba don Francisco Sachún, capitán de infantería índica del pueblo de Moche, Trujillo. Don Francisco declaró, en 1774, ser mayordomo de la cofradía del Niño Jesús que se veneraba en la congregación de San Felipe Neri, en Lima. En su condición de mayordomo tenía en su poder, al momento de testar, dos esculturas del Niño Jesús con diferentes dijes, «que son propios de la cofradía, los cuáles recaudé cuando se hizo el secuestro de los padres jesuitas». También inventarió entre sus bienes los adornos del altar del Niño, «cornucopias, candelejas del arco, lámparas y peanas» (AGN, Notario Francisco Humac Minoyolli, Prot. 731, año 1774). Esto implica que luego de la expulsión de los jesuitas, en 1767, la cofradía del Niño Jesús siguió funcionando y su culto se mantuvo vigente gracias a la labor desarrollada por los mayordomos dedicados a su cuidado.

Reflexiones finales

Los indios nobles del virreinato del Perú fueron proclives a profesar su devoción no exclusivamente a una, sino a varias advocaciones religiosas, de igual manera que por lo general pertenecían a más de una cofradía. Algunos de ellos buscaron ser mayordomos de cofradías, como don Marcos Chiguan Topa o don Francisco Sachún, para incidir directamente en el culto a los santos de su veneración. Otros,

como don Carlos Apolaya, tenían oratorios en sus viviendas, además de cuadros de diversas advocaciones. Más de uno poseía vestimentas de Inca o disfraces de indio chuncho, con los cuáles desfilaban en las festividades religiosas. Absolutamente todos tenían lienzos o efigies de Santos Cristos o advocaciones marianas entre sus pertenencias, como lo declararon específicamente en sus testamentos.

Las advocaciones motivo de su devoción fueron principalmente aquellas que tenían una importancia local. Para los indios e indias nobles del Cusco, por ejemplo, el Señor de los Temblores, la Purísima Concepción y Nuestra Señora de Belén constituyeron una trilogía que, a su entender, los protegía eficazmente de los desastres naturales. Las dos últimas eran, por otro lado, las advocaciones que anualmente salían en la procesión del Corpus Christi, con lo cual se hace necesario subrayar que debió ser de importancia el poder «visualizar» a los santos cuyo culto se profesaba: precisamente aquello a lo que se oponía tajantemente el reformismo protestante.

El Corpus Christi debió ser, sin duda, extremadamente importante para la nobleza indígena del Cusco, ya que le daba la oportunidad de recrear su pasado inca. Los caciques principales de las parroquias cuzqueñas, por ejemplo, aprovechaban la ocasión para vestir con estilizada indumentaria incaica que los hacía rememorar a sus ancestros. Si a esto le agregamos la presencia de un Niño Jesús vestido con uncu y *mascaypacha*, se entiende que las advocaciones del Corpus fueran de gran relevancia para los indios nobles y se convirtieran en centro de su devoción.

Una imagen que se puede constatar tuvo acólitos a lo largo del virreinato fue la Virgen del Rosario. No hay testamento donde no aparezcan uno o más rosarios dentro de las posesiones enumeradas. Para cumplir con la doctrina cristiana eran indispensables y se puede decir que fueron tomados como un instrumento clave en el proceso de conversión. Cosa interesante es comprobar que no hubo dentro de los testamentos revisados ninguna alusión a la Virgen del Rosario de Pomata, lo cual puede indicar que su culto estaba más extendido en la región altoperuana, a pesar que se contaba con imágenes de esta advocación en varias iglesias cuzqueñas.

Además, se puede observar que hubo algunas advocaciones que estuvieron más cerca de las indias nobles, como por ejemplo La Dolorosa, que representaba las lágrimas de la Madre frente a la pérdida del Hijo. Los indios nobles, por su parte, mostraron mayor inclinación por la imagen del Santo Cristo crucificado y su capacidad redentora. Ambas imágenes, no obstante, se relacionan con la Semana Santa y por ende con la Pasión de Cristo, que parece haber sido un episodio bíblico de gran impacto sobre la feligresía.

Fueron varios los caciques que quisieron plasmar en el lienzo su compromiso y devoción hacia una determinada advocación. Esto se evidencia con los cuadros del Señor de los Temblores, la Virgen Dolorosa y el de Nuestra Señora de la Candelaria —entre otros—, donde aparecen indios nobles en calidad de donantes.

La condición de donantes, precisamente, los equiparaba con los peninsulares y criollos que como parte de su actitud religiosa, financiaban la pintura de murales en las iglesias y de lienzos de advocaciones.

Se puede decir, entonces, que la parafernalia religiosa delineada por el concilio tridentino tuvo acogida entre la nobleza indígena, ofreciéndole la posibilidad de exteriorizar su devoción de la misma manera que lo hacían los peninsulares y criollos. Es más, su dedicada y abnegada práctica cristiana, en más de una ocasión incidió en que se aceptaran sus probanzas de nobleza que los equiparaba a los hijosdalgos de Castilla. Eran leales vasallos y devotos católicos practicantes. Lo uno iba con lo otro y no debía quedar ninguna duda al respecto.

Abreviaturas usadas

ADC Archivo Departamental del Cusco.

AGN Archivo General de la Nación (Lima).

Bibliografía

Alarcón Cedillo, Roberto M. & Ma. del Rosario García De Toxqui (1994). *Pintura novohispana: Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán* (con la colaboración de Ana Joaquina Montalvo de Morales & otros, tomo II). México: Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato.

Alba Pastor, María (2000). La organización corporativa de la sociedad novohispana. En María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial* (pp. 81-140). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Amado, Donato (2002). El alférez real de los incas: resistencia, cambios y continuidad de la identidad indígena. En Jean Jacques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 221-250). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas-Instituto Francés de Estudios Andinos.

Ashburn, Percy M. (1947). *The Ranks of Death. A Medical History of the Conquest of America* (observaciones introductorias de Frank Ashburn). Nueva York: Coward-McCann.

Banco de Crédito (2002). *Pintura en el Virreinato del Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Bayle, Constantino (1928). *Santa María en Indias*. Madrid: Apostolado de la Prensa.

Camacho, Cristina (2000). La Nueva España según Cotton Mather. En María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Cruz de Amenábar, Isabel (1998). *La muerte transfiguración de la vida*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

Cummins, Tom (2004). Silver Threads and Golden Needles: The Inca, the Spanish and the Sacred World of Humanity. En Elena Phipps, Johanna Hecht y Cristina Esteras Martín (eds.), *The Colonial Andes. Tapestries and Silverwork, 1530-1830* (pp. 2-15). Nueva York: The Metropolitan Museum of Art-Universidad de Yale.

Charney, Paul (1998). A Sense of Belonging: Colonial Indian Cofradías and Ethnicity in the valley of Lima, Perú. *The Americas 54(3)*, 379-407.

Dean, Carolyn (2002). *Los cuerpos de los Incas y el cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cusco colonial*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Banco Santander.

Esquivel y Navia, Diego de (1980). *Noticias cronológicas de la Gran Ciudad del Cusco*. Lima: Fundación Wiesse.

Fane, Diana (ed.) (1996). *Converging Cultures. Art and Identity in Spanish America*. Nueva York: The Brooklyn Museum, Phoenix Art Museum, Los Angeles County Museum of Art.

Gisbert, Teresa (2004). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía.

Hurtado Ames, Carlos & Víctor Solier Ochoa (2003). *Fuentes para la historia colonial de la sierra central del Perú. Testamentos inéditos de curacas del valle del Mantaro (siglos XVII-XVIII).* Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú-Grupo Monovalente «Los Innovadores», Facultad de Pedagogía y Humanidades, Museo de Historia.

Jones, Martin D. W. (2003). *La Contrarreforma. Religión y sociedad en la Europa moderna*. Madrid: Akal.

MacCormack, Sabine (2004). Religion and Society in Inca and Spanish Peru. En Elena Phipps, Johanna Hecht y Cristina Esteras Martín (eds.), *The Colonial Andes. Tapestries and Silverwork, 1530-1830.* Nueva York: The Metropolitan Museum of Art, Universidad de Yale.

Mayer, Alicia (2000). Las corporaciones guadalupanas, centro de integración «universal» del catolicismo y fuentes de honorabilidad y prestigio. En María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Mujica Pinilla, Ramón (2005). El Niño Jesús Inca y los Jesuitas en el Cusco Virreinal. *Perú Indígena y Virreinal* (pp. 102-106). Barcelona y Madrid: Museu Nacional d'Art de Catalunya, Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional.

O'Phelan Godoy, Scarlett (1995). *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Petroperú.

O'Phelan Godoy, Scarlett (1999). Repensando el Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII. En Scarlett O'Phelan Godoy (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica* (pp. 263-278). Lima: Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú.

O'Phelan Godoy, Scarlett (2003). El vestido como identidad étnica e indicador social de una cultura material. En Ramón Mujica & otros (eds.), *El barroco peruano II* (pp. 99-133). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Otárola Montagne, Javier (2000). La idea de salvación en la Contrarreforma. En María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pérez-Mallaina Bueno, Pablo Emilio (2001). *Retrato de una ciudad en crisis. La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*. Sevilla-Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Phipps, Elena, Johanna Hecht & Cristina Esteras Martín (eds.) (2004). *The Colonial Andes. Tapestries and Silverwork, 1530-1830.* Nueva York: The Metropolitan Museum of Art, Universidad de Yale.

Sánchez-Barba, Francisco (1998). *La mentalidad ilustrada*. Madrid: Taurus.

Valdizán, Hermilio (1911). *La Facultad de Medicina de Lima*. Lima: s.e.

Vargaslugo, Elisa (1999). El indio como donante de obras pías. En *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* ((tomo XLII, pp. 105-143). México: Academia Mexicana de Historia.

Vargas Ugarte, Rubén (1931). *Historia del culto de María en Hispanoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados.* Lima: La Providencia.

Zevallos Quiñónez, Jorge (1992). *Los cacicazgos de Trujillo*. Trujillo: Gráfica Cuatro.

OTRA VEZ SOBRE SINCRETISMO

Manuel Gutiérrez Estévez
Universidad Complutense; Madrid

Todos los males destos miserables indios son males en la vejez adquiridos en la mocedad; pues auiendo passado ciento y treinta y seis años [ahora serían quinientos y doce años] despues de la publicacion del sancto Evangelio, se quedaron con aquellos resabios de su gentilidad.

Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 1656.

Manuel Marzal ha escrito muchas páginas sobre las creencias y prácticas religiosas de indígenas y campesinos de diferentes lugares de América Latina, y especialmente del Perú. En general, ha trabajado sobre sistemas religiosos de los que comúnmente se llaman «sincréticos», y él mismo ha dedicado un libro al «sincretismo iberoamericano», pues consideraba que, por doquier (en Chiapas, en los Andes o en Bahía) se pueden identificar diferentes variedades de un mismo fenómeno de mezcla del cristianismo con otras creencias y prácticas espurias. En numerosas ocasiones hemos conversado sobre esto y se ha puesto de manifiesto la diferencia de nuestros puntos de vista. En esta ocasión voy a dedicar estas páginas[1] a uno de los aspectos en que mi perspectiva difiere de la suya.

Mi argumento, de modo esquemático, es el siguiente: el concepto de sincretismo puede ser objetado, tanto por consideraciones morales sobre su tácito etnocentrismo, como por refutaciones lógicas sobre su incapacidad para discriminar religiones «sincréticas» y «puras». Pero estos dos órdenes de impugnación al concepto han llegado a ser obvios y, por ende, no me ocuparé de ellos. Dejando al margen la moral y la lógica, voy a centrarme solo en la etnografía. Si el rasgo más

[1] Una primera versión fue presentada en la Universidad de La Sapienza, Roma, en mayo de 2003, durante un simposio organizado por Alessandro Lupo bajo el título de *«Gli indigeni messicani oggi. Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica»*.

definitorio del fenómeno del sincretismo es la presencia de la mezcla de tradiciones heterogéneas, mi argumento etnográfico es que tal mezcla no existe en las culturas amerindias que, por haber sido objeto de una evangelización intensa, son las que, de preferencia, reciben el calificativo de «sincréticas». En mi opinión, las diferentes tradiciones que mantienen su vigencia en estas culturas están, como en el dicho castellano, «juntas pero no revueltas». Esto, de un modo muy simplificado, quiere decir que la tradición «cristiana» no está confundida con la «pagana», sino que están diferenciadas y cumplen funciones diferentes de significación del mundo. Naturalmente que ni la tradición «cristiana» ni la «pagana» son a-históricas y ambas se han ido transformando profundamente. Lo que implica que el cristianismo de numerosas sociedades amerindias es un cristianismo muy distinto del romano y marcadamente local, el resultado de adaptaciones, re-interpretaciones y malentendidos de la tradición originaria. Y que lo mismo puede decirse de la tradición «pagana» que, también, es, en la actualidad, muy diferente —por la reducción del repertorio original, por la adaptación a nuevas estrategias identitarias, por el empobrecimiento ritual como efecto de la subordinación colonial y por otros factores— de la que pudo estar en vigor en los tiempos prehispánicos (por eso es incorrecto nombrarla como tradición o religión «pre-hispánica» y prefiero denominarla con la vieja y noble expresión de «pagana»).

La copresencia de estas dos tradiciones (que, sin duda, tienen entre sí interferencias resultado de su superposición de funciones en algunas áreas de la vida social, pero no en otras) fue muy bien vista por algunos de los evangelizadores de la época colonial. Nuestra corporación académica ha tendido a suponer que la situación fue transitoria y que el transcurso del tiempo produjo la mezcla, el sincretismo, y terminó con la dualidad. Mi opinión, por el contrario, es que la situación se ha mantenido hasta hoy y que la peculiar lógica del monoteísmo no ha penetrado en las conciencias amerindias, sino que estas han seguido «recalcitrantes» con su lógica del paganismo que no ve inconveniente alguno en sumar creencias y prácticas de cualquier origen. Si esto es así, entonces, nuestras tareas de investigación son diferentes de las que pensábamos y pasa a tener prioridad el estudio de las formas de relación que tienen entre sí los elementos de las diversas tradiciones presentes en una cultura. Estudiar formas de relación quiere decir atender más a la sintaxis que a la semántica, más a la retórica que a la metafísica y más a los procesos de incorporación que a los resultados «barrocos», «creativos» y «sincréticos» o «híbridos».

El concepto de «hibridismo», aunque con algunas diferencias significativas, no es sino la puesta al día del viejo término de sincretismo; podríamos decir que es su restauración ilustrada para una época de globalización. Ambos conceptos, aunque con diferencias entre ellos, son el resultado de una perspectiva metafísica (de indagación sobre el ser y la identidad) y monológica (de primacía del principio de no

contradicción). En mi opinión, deberíamos descartar estos conceptos integradores y, en su lugar, intentar entender una pauta cultural de agregación indiscriminada e incoherente que va conectando entre sí materiales desacordes mediante relaciones de analogía, metonímicas, de homofonía y otras posibles que han de ser exploradas. El esfuerzo que, en el pasado, se ha hecho para determinar si el «sincretismo» es creación de algo nuevo, o es desajuste, o es estrategia de resistencia, me parece un baldío, porque ha dado malos resultados[2] y, por ello, ha de ser sustituido por el esfuerzo para entender las diversas formas de conectividad entre los fragmentos heterogéneos y ajenos que los pueblos indígenas, en un proceso histórico continuo, incorporan a su «enciclopedia» cultural. Esto nos ha de llevar a reconsiderar, no solo las diferencias entre las lógicas escriturarias y las de la oralidad, sino también, y sobre todo, entre las lógicas del monoteísmo y las del politeísmo (para lo cual, los conceptos bajtinianos de «polifonía» o de «heteroglosia» suponen alguna ayuda; aunque también, probablemente, nos serían de provecho otros conceptos como los de «*fuzzy set*» o lógica borrosa, y otros procedentes de la semiótica de Peirce).

* * *

Para hacer las cosas conforme al estilo de nuestra corporación académica, podemos empezar por algo de etnografía mediante una breve referencia al modo en que los mayas yucatecos de Campeche, los mayeros, piensan sobre el Juicio Final[3].

La tradición cristiana mediterránea ha representado en numerosas ocasiones a San Miguel aplastando al dragón luciferino; los mayas yucatecos ven, ahora, esa figura monstruosa como X-Kukicán y como Kukulcán, la serpiente emplumada que deificaron sus antecesores y que ellos, en cambio, al hacerse cristianos, han satanizado, no sin dudas e imprecisiones. Pero el Juicio Final, al término de esta edad del mundo, constituirá una «prueba» que forzará la supresión de cualquier ambigüedad en el trato con los diversos rostros serpentinos del mal moral.

De una manera especialmente dramática, el dilema ¿Jesús o Kukulcán? se le va a plantear a cada hombre, a cada maya yucateco presente en «la justicia» que, sin tardar mucho, se hará en las viejas ruinas de Uxmal. A los «milperos» del común, el Anticristo (X-Kukicán, la serpiente con alas) les arrancará las uñas mientras los interroga sobre su doble lealtad, según puede recogerse en los relatos locales:

[2] Bernand y Gruzinski en su obra, tan sugerente, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, afirman: «[…] sería deseable que dejaran de pensarse en términos de "sincretismo religioso" estos fenómenos que rebasan ampliamente esa red y que se emprendiera la tarea de actualizar otras configuraciones que no solamente redistribuyan los rasgos de lo real observado, sino también puedan exhumar otros, ya se trate de darles una importancia que se les había negado o de sacarlos de la nada en que hasta entonces los había dejado la investigación» (1992, p. 152).

[3] Puede verse una descripción más detallada en Gutiérrez Estévez (2002).

A nosotros, inocentes, viene el Anticristo y te saca una uña:
—¿Quién es tu Dios?
—Nuestro Señor Jesucristo.
—Te saca otra, otra, otra. Y no te niegas, sino que la primera palabra se lo estás corrigiendo. Después te quita las uñas de tus pies, preguntando:
—¿Quién es tu Dios?
—Y tú sigues diciendo que nuestro Señor Jesucristo es tu Dios. Te quita las veinte uñas y, si no te arrepientes a decir: «tú eres mi Dios», entonces te empuja. Nuestro Señor Jesucristo, que está al lado de San Pedro, le dice a él:
—Pedro, compone ese cuerpo que le echaron a perder.
Entonces San Pedro recoge las uñas, te las va pegando. ¡Ya! Estás en la mano derecha de nuestro Señor. Ya estás castigado, estás salvo, eres gente de Dios. Hay veces que no sabemos nosotros lo que decimos; muchos insultos. Si yo estoy insultando cualquiera palabra, no tengo a Dios en cuenta; estoy invertido a lo malo, no puedo entrar a los cielos. Por eso es el castigo que va a llevar; esa es la falta que tiene que pagar con las uñas que nos quitan.

El Juicio Final de los «mayeros» no es propiamente un «juicio», sino una «prueba» con significado de rito «de paso» o iniciático. Las gentes comunes, según se dice en el texto anterior, son «inocentes»; no es preciso, pues, que sean «juzgadas». Su única culpa procede de una mala utilización de la palabra («si estoy insultando cualquiera palabra, no tengo a Dios en cuenta») y, en consecuencia, su salvación procede también de la palabra. Declarando cuál es su Dios, el maya yucateco «tiene a Dios en cuenta» y contrarresta así su «inversión a lo malo» manifestada mediante el insulto, la palabra descontrolada. Por la palabra se condena y por la palabra se salva. Mientras San Pedro niega a Cristo tres veces (Mateo XXV, pp. 69-75), el mayero lo ha de afirmar veinte; el número tres y el número veinte son los que corresponden a los fundamentos lógicos de la temporalidad en sus respectivas culturas: la trinitaria mediterránea y la vigesimal yucateca.

Al ser sometido a la prueba de perder, una tras otra, sus uñas, el mayero tiene que manifestar su capacidad heroica para controlar su expresión. En el escenario de la ciudad de Kukulcán (sea en Chichén Itzá, donde se representa en relieve a la Serpiente Emplumada, o sea en Uxmal, donde, otros, simbólicamente sitúan su sede), en la situación extrema del Juicio, el maya yucateco se ve obligado a pronunciarse respecto a unos términos que, en su vida cotidiana y secular, ha procurado no tener que plantearse como disyuntivos: Cristo y Kukulcán. En la vida cotidiana, los ha tratado en sus plegarias y rituales, incluso, como complementarios, implorando protección, simultánea o alternativamente, a San Miguel (como patrón de los *chac'ob*, de los regadores) y a Kukulcán (como señor de los vientos, merced a los cuales el *h'men* puede curar las enfermedades). Ahora, en cambio, en el Juicio Final, solo uno de ellos puede ser reconocido como Dios y el otro necesariamente ha de ser representado como su antagonista. ¿Cristo o Anticristo? ¿Cristo o Kukulcán?:

esta es la pregunta cuya respuesta no puede demorarse más. El «juicio» es una prueba de lealtad y de ella sale el hombre convertido, de manera inequívoca y sin ambigüedad, en «gente de Dios» o «gente del Anticristo», de Kukulcán.

La proclamación verbal de la identidad moral con Cristo se hará, en el Juicio Final, durante un proceso de descomposición del ser. Arrancándole las uñas, se rompe su relación con el antiguo orden temporal. Durante la prueba del Juicio Final, el maya yucateco será descompuesto progresivamente en sus veinte partes; será muerto metonímicamente veinte veces y, en cada una de sus muertes, va a negar a Kukulcán y a X-Kukicán, al garante posclásico de todo el sistema del tiempo y al albacea contemporáneo de la herencia maya. Después de haber muerto simbólicamente como *uinic*, renacerá como «gente de Dios»; la acción de San Pedro, emblema de la Iglesia, le constituirá con un ser unitario despojado ya de su dualidad, de su obligada doble lealtad a Cristo y a Kukulcán. El pasado «maya», con el Juicio Final, será convertido en un pasado perdido y dejará de ser, como hasta ahora, un pasado antagónicamente vivo en la cosmovisión y en el sistema ético de los «mayeros» cristianos.

Se trata, entonces, de un sistema ético en el que «lo bueno» y «lo malo» se condensan y encarnan en sendas figuras míticas que, como Cristo y Kukulcán, poseen una diferenciada y antagónica connotación étnica. La tensión ética adquiere, en estos casos, una dimensión étnica por la cual los «dioses» de otros pueden ser, a la vez o alternativamente, «dioses» o «demonios» propios. El sistema ético deja de ser, así, una fortaleza amurallada desde la cual se contempla y juzga a los otros grupos étnicos situados en su exterior, para ser, en cambio, el campo de la interacción y el conflicto con ellos. El otro, dentro de la conciencia moral, conserva sus rasgos étnicos distintivos y con ellos perfila su característica opción ética. La tensión ética, reforzada como conflicto étnico, no solo atraviesa al sujeto moral, sino que también es utilizada para expresar la identidad personal y colectiva. No es solo un caso particular de la dialéctica general entre el sí mismo y el otro como sí mismo (Ricoeur, 1990), sino que se trata de una situación en que el otro, siendo un otro étnico, además de objeto instalado en la conciencia, es, como Kukulcán, sujeto de las relaciones que conforman el orden moral del mundo, de las relaciones que, en su antagonismo con Cristo, edifican una específica teodicea.

Todos los actores de este drama, cósmico y cotidiano a la vez, son desconocidos históricamente y «heterogéneos» entre sí. Ni Cristo es el mismo que el conocido por los cristianos del Mediterráneo, ni Kukulcán es el que conocieron los antiguos mayas del posclásico. Pero permanecen, sin embargo, anclados imaginariamente en relación con sus respectivas tradiciones originarias. Cada uno de ellos, Cristo y Kukulcán, o X-Kukicán, conserva en su perfil simbólico la señal emblemática de un tiempo distinto (presente o pasado), de un espacio dispar (el del pueblo actual o el de las ruinas), de un grupo étnico diferente (el de los «mayeros» o el de los «mayas»).

La redefinición de ambas figuras, lo que suele ser llamado su «sincretismo», no les ha hecho perder su condición de signos étnicos correspondientes a grupos que son pensados por los mayeros como antagónicos en el proceso de construcción de su identidad. La tensión disyuntiva entre ambas figuras, Cristo y Kukulcán («¿quién es tu dios?»), muestra, de hecho, que no hay «sincretismo», que no hay mezcla o confusión de contrarios en el sistema ético, sino que este es el escenario de una conflictividad étnica, diariamente evocada, que opone a los mayeros con los antiguos y desaparecidos «mayas». Se trata de una conflictividad, de una tensión, que solo será disuelta en el final de este tiempo, el tiempo del cristianismo. Ya no será así después, cuando —conforme al conocido esquema temporal del joaquinismo— advenga el tiempo del Espíritu Santo.

Pero mientras llega esa nueva edad del mundo, cada mayero de nuestro tiempo no puede negar alguna clase de adhesión a las dos figuras antagónicas representativas de la sucesión de las diversas edades. Es una estrategia ética que se configura como resultado de las múltiples decisiones individuales que buscan disminuir los riesgos. Al estar sometidos los mayeros a dos poderes en conflicto, que implican lealtades excluyentes, cualquier cambio en la posición relativa de uno u otro de esos poderes tendría fatales consecuencias: o bien pierde efectividad el viejo poder de Kukulcán y de X-Kukicán (lo que significa el aumento de las enfermedades o el descontrol de las lluvias y, por tanto, de la pobreza), o bien disminuye la influencia de Jesús (lo que acarrea el incremento de la grosería y la falta de respeto, lo que se traduce en más conflictos interpersonales y en más hechicería). Estas alternativas no son hipotéticas; la actual proliferación de grupos religiosos en competencia es interpretada por los «mayeros» no solo como un signo más de la inminencia apocalíptica, sino también como una causa de la desorganización social creciente, de la falta de respeto propia de estos tiempos (porque a pesar de que, de hecho, «los hermanos» evangélicos sean moralmente más estrictos que los católicos han roto el consenso ritualista del pasado). Al abrir las compuertas del debate y la controversia religiosa, las iglesias protestantes han situado en el primer plano de la atención colectiva una cuestión que nadie quería plantearse hasta el día del Juicio Final: la del compromiso excluyente, de la adhesión íntima. Ya no puede seguir posponiéndose hasta el último encuentro en Uxmal la pregunta sobre la fe personal; ya no basta el acomodo colonial al doble poder de Cristo y Kukulcán. El desafío de estas alternativas éticas «evangélicas» es profundamente incómodo porque impide el mantenimiento de la doble lealtad de los «mayeros», aquella tan sutil y trabajosamente elaborada durante siglos de sujeción y de malentendidos. Ahora, en el nuevo escenario del pluralismo religioso que se extiende por Yucatán, solo los mayeros más conservadores siguen insistiendo en el valor del respeto, en la importancia de mantener a los mayas antiguos en su papel ambiguo de aliados y de adversarios,

negándose a transformarlos en antepasados gloriosos como se hace en cualquier nacionalismo étnico de moda.

* * *

¿Sobre qué cuestiones nos hace pensar una descripción como la anterior u otras muchas semejantes que podrían traerse a colación? Según nuestras convenciones académicas, podría decirse que son ejemplos banales de sincretismo.

A este modo de mezclar tradiciones de diverso origen y con distintos presupuestos conceptuales, a esta forma de apropiarse y rehacer lo ajeno para fundirlo y confundirlo con lo propio se le llama comúnmente «sincretismo». Es de sobra conocido que el término alude, por su etimología, a una coalición circunstancial de los cretenses frente a un enemigo común y, de forma figurada, a una conducta táctica de unión ficticia, engañosa y no selectiva entre elementos que de por sí son contrarios. Así fue utilizado por Erasmo en una carta a Melanchton para manifestarle el deseo de que los humanistas, pese a sus diferencias, se unieran entre sí frente a los rigoristas de la Reforma protestante y de la reacción católica.

Las connotaciones de táctica falaz y precaria que tiene el término se han mantenido en su aplicación a los pueblos amerindios que parecen ser sincréticos en tanto con disimulo, disfrazadamente, conservan creencias y prácticas paganas de tiempos antiguos. Al adjetivárseles de «sincréticos» se les niega su condición de «auténticos» cristianos, lo que, en cambio e implícitamente, creen ser quienes utilizan el término. Lo sincrético es siempre cosa de los «otros», y «ellos» se harán acreedores a ese nombre de «sincréticos» cuando su actividad de apropiación indiscriminada de creencias, mitos o rituales ajenos se refiera, ante todo, a algo «nuestro», a algo del cristianismo romano en este caso. El término solo puede aplicarse desde fuera, desde la exterioridad del mismo grupo que ha realizado, a su conveniencia, una apropiación ilegítima de rasgos conceptuales o rituales para hacer con ellos una mezcla peculiar e imprevista, «vistiéndose estas vestiduras de color peregrino» (Serna, 1953, p. 750)[4].

Asimismo, el término «sincretismo» se utiliza como el calificativo, más o menos especializado, que identifica las religiones de las culturas mestizas. Y así, los términos de mestizaje y sincretismo se convierten en coextensivos. Como en el sincretismo, lo que caracteriza a lo mestizo es su mezcla y esta se manifiesta en un continuo tal que es difícil, si no imposible, aislar los elementos que entran en ella y su proporción en el conjunto general. De ahí la prolijidad expansiva de la terminología descriptiva de los mestizajes, que se manifiesta, durante el siglo XVIII,

4 Bernand (2001) señala que Gregorio García, al referirse a los animales cimarrones que se habían multiplicado extraordinariamente en el primer siglo posterior a la Conquista, habla de «animales peregrinas, animales mestizas» (probablemente, en el sentido figurado del término «peregrino» como algo extraño, especial, raro o pocas veces visto).

en las pinturas de castas (empezando, como es bien sabido, por las de mulato o zambo hasta llegar a las denominadas «salto pa'atrás» o «no te entiendo»). En el *continuum* de las variaciones fenotípicas mestizas es imposible establecer líneas de demarcación que permitan taxonomías consistentes. De modo semejante, el sincretismo plantea a los usuarios del concepto el problema de la identificación: ¿son cristianos o son idólatras enmascarados? Metafóricamente: ¿son «no te entiendo» o «salto pa'atrás»?

Preguntas análogas, más o menos sofisticadas o ingenuas, conducen a la suposición tácita de que si existen «mestizajes» o «sincretismos» es porque hay algo que es su contrario, lo «puro», lo no mezclado[5]. Normalmente se piensa que el grupo calificado de «sincrético» no tiene conciencia de que algo ajeno ha sido apropiado en algún momento de su pasado histórico y convertido inmemorialmente en algo indistinguible de lo propio. Se supone que lo heterogéneo, casi siempre heterodoxo, de su pensamiento o sus rituales solo puede ser apreciado o visto como tal desde fuera y por quienes están investidos de alguna clase de autoridad, sea política o intelectual, para pronunciarse respecto a la legitimidad de su utilización (que excluye las actividades de *bricolage*). Se deduce, también, que para el grupo generador de un «sincretismo» no hay diferencias relevantes entre lo que históricamente procede de su propia tradición cultural y lo que proviene de otras varias y diversas, cuando ya está todo ello amalgamado y mezclado, confundido en su propia enciclopedia cognoscitiva.

Lo característico, pues, del concepto de sincretismo es su atributo de «mezcla». Sin esta característica no se podría hablar al respecto; solo podríamos referirnos a «conversión» (esto es, de una adhesión substancial al cristianismo) o a «contumacia», una permanencia en las creencias y prácticas anteriores, calificadas durante siglos como «idolátricas». Lo que ha desafiado e impacientado a la valoración moral de los cristianos es que surgiera algo que entendieron como «mezcla», sospechando, además, que esta era solo apariencia o falsedad, disimulación de la idolatría antigua. Pareciera que, descartadas una y otra (la conversión y la contumacia) solo pudiera quedar, como posibilidad lógica, la de la mezcla o sincretismo. Sin embargo, más ajustado a la etnografía, y más complejo, es sostener que son A y B, no una mezcla de A y B. Esto es, que los indígenas mexicanos, andinos u otros son cristianos, absolutamente cristianos (aunque no sean iguales que los cristianos romanos) y que son, a la vez y también absolutamente, otra cosa distinta y, desde cierto punto de vista, incompatible: son mayas o chortís o aimaras (aunque también lo sean de forma muy distinta a como en el pasado fueron mayas o chortís o aimaras). Esto significa que hay unos cristianos, los amerindios, que, como si fueran posmodernos,

[5] Sobre este y otros aspectos relevantes del concepto de sincretismo puede verse el trabajo de Lupo (1996).

no entienden su cristianismo como una exigencia de lealtad excluyente. Pero, para los cristianos romanos no es posible la doble lealtad[6]. Y a los indios, por tanto, habrá que predicarles pacientemente la doctrina para «desengañar a estos miserables ilusos, dándoles a entender, y conocer la pureza de Nuestra Sancta Fe, que no admite mezcla de otros Dioses, ni mezcla de errores, y supersticiones contra sus catholicas verdades» (Serna, 1953, p. 778).

Para estos indios «ilusos» el cristianismo se presentaba como un conjunto de referencias míticas, rituales y morales que pueden incorporarse, junto a otras de muy distinto origen, a la enciclopedia local a la que se acude para construir los significados que precisa la vida social. Y la totalidad de esta vida social, al decir de Acosta, está impregnada de cultos idolátricos:

> No [se] me ocurren palabras bastantes para dar a entender cómo están los ánimos de estos desgraciados, más que imbuidos, transformados totalmente en el sentimiento idolátrico; que ni en paz ni en guerra, en el desca[n]so ni en el trabajo, en la vida pública ni en la privada, nada son capaces de hacer sin que preceda antes el culto supersticioso a sus ídolos. No se regocijan en sus bodas ni lloran en sus entierros, ni dan o reciben banquete, ni salen de casa, ni comienzan el trabajo sin que acompañe el sacrificio gentil. Tan oprimidos los tiene el demonio con miserable esclavitud. Y con cuánto artificio ocultan sus idolatrías y las disimulan, cuando no se las dejan hacer en público, y con cuánta impudencia pierden el seso en ellas, cuando creen que no se lo impedirán, es cosa que más puedo admirarla que declararla con palabras (Acosta 1954, pp. 558-59 [1577, lib. V, cap. IX]).

Entonces, quienes estaban más próximos a la cura de las almas indias sabían bien que no se trataba tanto de mezcla o sincretismo, sino que había que hablar más propiamente de añadidos cristianos, de una expansión del repertorio mítico-ritual de los amerindios. Recuérdese, en este sentido, el término nahuatl de *nepantla* y su posible derivado *nepantlismo*[7] como algo bien distinto al sincretismo. Como es bien sabido, el uso del término procede de fray Diego Durán:

> Reprendiendo yo a un indio de ciertas cosas […] y así riñéndole el mal que había hecho, me respondió: Padre, no te espantes pues todavía estamos *nepantla*. Y como entendiese lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora que quiere decir, *estar en medio,* torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no están aún bien arraigados en la fe, que no me espantase la manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres

[6] Bernand (2001) explora sutilmente las percepciones sociales de la dudosa o ambigua lealtad de los mestizos.

[7] León-Portilla (1974, pp. 24-25) comenta esta misma cita de Durán y ve en ella el esbozo de una teoría de *nepantlismo* cultural, «quedarse en medio, ofuscado lo antiguo y no asimilado lo nuevo».

> antiguas y ritos del demonio. Y esto quiso decir aquél en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros (1967, vol. I, p. 237).

Las expresiones de Durán son muy útiles para nuestra reflexión actual. Lo que le ofende es esa aparente neutralidad que permite a su interlocutor declarar que puede creer en Dios y, a la vez, acudir a las antiguas costumbres y ritos. Pero ¿se trata de neutralidad? ¿Es cierto que estaban o están neutros? ¿No habría sido más correcto aceptar, aunque desafíe nuestro sentido común, que se trata de «acudir juntamente» —como el mismo Durán dice— a dos repertorios distintos de creencias y de rituales? Aunque a él, pero no a los indios, los «ritos del demonio» y la fe cristiana le parezcan contradictorios e incompatibles.

Eso es lo que dice también Jacinto de la Serna («venerando juntamente»), cuando escribe en 1656 su «Tratado de las supersticiones…», y en el que su capítulo tercero sobre la «Disimulación de ceremonias y ritos idolátricos» empieza así:

> Para mejor dissimular su engaño, y ponçoña, la doran, mezclando sus ritos, y ceremonias idolatricas con cosas buenas, y sanctas, juntando la luz con las tinieblas á Christo con belial, reverenciado á Christo Señor Nuestro, y á su sanctissima Madre, y á los sanctos (a quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente á sus idolos» (Serna, 1953 [1656], cap. 3).

Pensemos un momento en esta última frase: «reverenciando […] a los sanctos (a quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente á sus idolos». Lo que Jacinto de la Serna señala es el efecto asombroso de la relación que los indios establecen entre dos sistemas que consideran igualmente politeístas: uno, el cristianismo, con un politeísmo vergonzante, que se niega a sí mismo con tal carácter y se presenta como monoteísmo, pero sin serlo; el otro, incontestable y evidente. La relación entre ambos es de agregación, pero no de mezcla. Esto es, a los antiguos ídolos se añaden los nuevos santos y figuras de poder para reverenciar juntamente a todos ellos. Como dice el mismo de la Serna al final del apartado que dedica a describir los conjuros contra nubes y tempestades: «mezclan las cosas divinas, y de nuestra sagrada Religion con los abusos y torpezas de sus idolatrias, teniendo por cierto, que uno y otro se puede usar, y uno y otro es necessario». Pero esta componenda pragmática no es legítima para un verdadero cristiano y, al respecto, de la Serna nos dice:

> Desdichado de aquel que quiere entrar por dos caminos, y por dos caminos andar, que es obrar uno, y conocer otro: así estos miserables indios en el estado, que hoy están, quieren parecer Christianos siendo idolatras, pareciendoles, que lo uno, y lo otro pueden estar junto (1953).

La negativa a tal arreglo procede, a mi parecer, de tres principales factores: en primer lugar, como resulta obvio, por las mismas ideas cristianas sobre la naturaleza de la verdad, el error o la mentira como mutuamente excluyentes (lo que no solo

tiene una dimensión moral sino, sobre todo, una formulación filosófica y, en este sentido, característicamente occidental); en segundo lugar, por cuanto la declaración monoteísta del cristianismo es impugnada cuando el cristianismo es tratado por los indios como si fuera un nuevo politeísmo proveedor de nuevos dioses (y la cuestión no era solamente un problema de evangelización, porque esa disputa estuvo avivando los conflictos sangrientos en Europa durante el siglo XVI, por las acusaciones de los reformados a los papistas como idólatras y politeístas); podría decirse entonces que las prácticas ceremoniales indias anulaban la sutil coartada teológica de la distinción entre el culto de latría y el de dulía[8]. Y en tercer lugar, la agregación de los dioses cristianos al panteón amerindio cuestiona la sinceridad de la conversión como algo personal, tal como se estaba entendiendo desde finales del siglo XV[9]. La fe (acompañada y atestiguada por las obras) era una cuestión personal (y no de conveniencia social) y, por tanto, si los indios decían tener fe habían de ser coherentes con esa declaración y, en caso contrario, mostraban su naturaleza falsa y mentirosa.

Nosotros, aunque no sintamos la ofensa moral o religiosa que sienten Durán o de la Serna, sí creemos impugnada nuestra inteligencia lógica, y nuestras convenciones académicas, cuando escuchamos que pueden mantenerse, simultáneamente y de modo no provisional, creencias y prácticas contradictorias. Tampoco Acosta podía entenderlo, salvo que se «explicase» por su falsedad y mentira:

> Adoran a Cristo y dan culto a sus dioses; temen a Dios y no lo temen. [...] Le temen de palabra, mientras insta el juez o el sacerdote; le temen mostrando una apariencia fingida de cristiandad; pero no le temen en su corazón, no le adoran de verdad, ni creen con su entendimiento como es necesario para la justicia. Y para mayor abundamiento, sus hijos y sus nietos hacen lo que hicieron sus padres hasta el día presente (Acosta 1954 [1577], cap. XIV).

En primer lugar, este creer y no creer ¿es un modo de nombrar al eclecticismo? ¿Se trata, no de una táctica de resistencia ante la evangelización, sino de una pauta cognitiva de larga duración? Si fuera así, ¿debemos extender a los indígenas mesoamericanos, y a otros intensamente cristianizados, las tesis de Viveiros de Castro sobre los tupinamba y otros pueblos amazónicos, en el sentido de que su identidad está hecha mediante la apropiación del afuera, de la exterioridad? Al respecto, Viveiros sugiere la no pertinencia de la categoría de creencia, algo que aliviaría las angustias de Acosta y que es de importancia para nuestro argumento:

---

[8] Dice de la Serna: «[...] es formal y verdadera idolatríaa, opponiendose tan de veras á la veneracion, y culto diuino, que á Dios Nuestro Señor se debe, que quitandolo de su diuina, y soberana Magestad, lo ponen en los palos, en las piedras, y en falsos y fingidos Dioses» (1953).

[9] El principio contrario cuius regio, eius religio (Paz de Augsburgo de 1555) no había sido sino una negociación con los príncipes alemanes que contradecía aspectos importantes (los mártires y la concepción paulina de conversión) de la propia historia del cristianismo.

> Je suggère simplement que cette religion ne se formulait pas dans les termes de la catégorie de la croyance, que cet ordre culturel ne se fondait pas dans l'exclusion uniciste des ordres extérieurs et que cette société ne pouvait être pensée hors de sa relation intrinsèque avec l'altérité. Ce que je dis est que la philosophie tupinamba affirmait une incomplétude ontologique essentielle: incomplétude du socius, et, en général, de la condition humaine. Il s'agissait d'un ordre au sein duquel l'intérieur et l'identité étaient hiérarchiquement englobés par l'extériorité et par la différence, ou le devenir et la relation prévalaient sur l'être et la substance. Pour ce type de cosmologie, les autres sont une solution avant d'être —comme le furent les envahisseurs européens— un problème (1993).

Pero también puede pensarse, con buenas razones, que no es necesaria una explicación tan específica —referida a una determinada clase de cosmología—, y que la lógica apropiadora que se manifiesta en lo que se ha llamado sincretismo es la común y habitual de los sistemas politeístas; una manifestación del «genio del paganismo» (Augé 1982). Aunque, si así fuera, como me inclino a pensar, tendríamos que establecer las diferentes clases de relaciones conectivas entre los materiales heteróclitos que forman parte de la siempre abierta enciclopedia cultural de los indios de México. Pero, antes de intentar algo en este sentido, tendremos que examinar, siquiera someramente, algunas ideas sobre el sincretismo y, luego, sus vínculos conceptuales con el «hibridismo», el término parejo que hoy está más en boga.

* * *

En los procesos de sincretización podemos distinguir tres movimientos, que no son necesariamente secuenciales y que pueden ser simultáneos:

- Agregación o recepción de elementos dispares, heterogéneos, de origen cultural foráneo;
- Transformación de esos elementos;
- Combinación indiferenciada de tales elementos en una nueva configuración cultural «mestiza», esto es «mezclada».

Estos tres movimientos han recibido muy diferente atención por parte de los investigadores; alguna el primero (la agregación y sus condiciones), bastante el segundo (la transformación) y muy poca o nula el tercero (la supuesta mezcla resultante), que ha sido objeto más de valoración que de análisis.

Respecto a la agregación, merece la pena recordar el interesante concepto de «cultura de conquista», acuñado por Foster desde la perspectiva de la antigua teoría de la aculturación, para referirse al proceso de selección que las culturas dominantes y donantes (la española y la católica) operan en sí mismas de modo tácito e involuntario —«informal»— o explícito y decidido —«formal»—. Así, en sus propias palabras:

> La cultura de conquista —o una cultura de contacto— puede considerarse mejor como la totalidad de influencias donadoras, cualquiera que sea su origen, que se ejercen sobre una cultura receptora, canal por el cual las normas, los valores y las actitudes del grupo más fuerte se transmiten al más débil. Una cultura de conquista es el resultado de los procesos que tamizan a la cultura más dinámica que se expande, separando y descartando un alto porcentaje de todos los elementos, complejos y configuraciones que en ella se encuentran y determinando nuevos contextos y combinaciones para su exportación. Es el resultado de un proceso en que la nueva faz de la cultura donadora arranca de la infinita variedad de formas originales y se enriquece con los elementos que la propia situación de contacto produce (1962, p. 36).

Y un poco más adelante:

> La formación de una cultura de conquista se caracteriza por un proceso de «despojo» o «reducción» mediante el cual se elimina un gran número de elementos de la cultura donadora y se simplifica la complejidad y variedad de muchas configuraciones (1962).

Uno de los aspectos interesantes de este concepto de «cultura de conquista» es que hace una caracterización de las culturas o subculturas donantes, las que inducen el «sincretismo» de las otras, y que aparecen, desde esta perspectiva, como culturas esquemáticas, fragmentarias y parcialmente articuladas (rasgos simétricos a los de las culturas receptoras, sincréticas). De manera análoga podemos considerar no solo a la cultura española en la situación de «conquista», sino también al cristianismo en situación de evangelización, de misión (baste ver, a este respecto, los cánones de los Concilios Limenses o las recomendaciones sobre lo que se debe o no explicar a los indios acerca del dogma cristiano o, incluso, lo que se les debe permitir o no en cuanto al uso de los rituales sacramentales).

En cuanto al segundo de los movimientos, el de «transformación», se enfatiza con frecuencia la «creatividad» de las síntesis o recombinaciones realizadas por las culturas indias. Es, por ejemplo, la conclusión de Nancy Farris que describe el sincretismo en Yucatán como «el proceso creativo efectuado por los mayas para reconstruir, adaptar y fusionar su “realidad” a las nuevas circunstancias derivadas de la evangelización», y añade que «el nuevo sistema fue una síntesis creativa que aprovechó, para su estructura ideacional la tradición indígena y combinó en distinto grado paganismo y cristianismo para articular formas nuevas» (citado en Vogt 1992, p. 292). Pero muy rara vez se presta atención a una de las fases fundamentales que da lugar al llamado «sincretismo» y que es un proceso de incomprensión generado por malentendidos culturales (algo que es muy poco «creativo»). Estos malentendidos en la relación intercultural, aunque ahora no haya tiempo para ejemplificarlos etnográficamente con detalle, se refieren a:

- La incomprensión de las figuras de la retórica ajena (por ejemplo, tomar metáforas por metonimias y viceversa). Un caso bien conocido de esto sería el de los animales emblemáticos de los evangelistas tomados por nahuales (es decir, una metáfora tomada por metonimia).
- La incomprensión de conceptos y símbolos por su traducción inadecuada o su descontextualización (como se manifiesta en las creencias indígenas sobre la «pérdida del alma-sombra», o en los relatos sobre la Pasión de Jesús entendida como una huida permanente ante una persecución de los judíos).
- La incomprensión de la clase de emociones «occidentales» implicadas en las creencias, mitos o rituales (como la falta del «dolor de contrición» por los pecados cometidos), lo que ha llevado a acusar a los indios de «ritualistas» o de «formalistas»; esto es, de carentes de emociones intensas en su vida religiosa y proclives, por tanto, a cualquier deslealtad.

En lo referente al tercer movimiento o proceso de sincretización propiamente dicho, podemos citar la síntesis que hizo Vogt (1992, pp. 290-92) en un trabajo dedicado a indagar la peculiar historia cultural de las cruces y los bastones de mando en Mesoamérica. Vogt distingue cinco posiciones respecto al sincretismo que, en rigor, pueden reducirse a dos:

1. El sincretismo es un proceso en el que partes iguales de las culturas india y española se combinan, recombinan, mezclan, fusionan o hibridan (la imagen exacta varía según el investigador), tanto en forma como en significado.
2. El sincretismo es un proceso en el que los elementos españoles están «encapsulados» en los modelos culturales indios preexistentes (y persistentes). Es la posición que el mismo Vogt había defendido en 1969 respecto a Zinacantán.

Estas dos posiciones, en definitiva, no señalan sino que las culturas indias son, según los primeros, culturas «sincréticas» o, en el segundo caso, que son culturas indias «auténticas» con elementos foráneos que están simplemente «encapsulados» en ellas, sin juntar. La perspectiva mayoritaria de los investigadores enfatiza el carácter de mezcla o fusión de las culturas indias «sincréticas». Por el contrario, la perspectiva que utiliza la metáfora del «encapsulamiento» evita las referencias a mezclas y combinaciones para, en cambio, atribuir a los elementos foráneos una condición periférica en las culturas indias que resultarían así «recalcitrantes», como las denominaban los misioneros. Pero también puede pensarse en otra cosa distinta a las dos anteriores: que tanto los elementos cristianos como los «nativos» están separados (lo que no quiere decir «encapsulados»), aunque su separación y diferenciación no impiden que tengan relación entre sí (de carácter semejante

a la que tienen los diversos elementos que comparten un mismo «campo», en el sentido que el término tiene en Bourdieu). Por otro lado, y objetando también a Vogt, considero que ambos repertorios de elementos, foráneos o nativos, «cristianos» o «paganos», son igualmente centrales y ninguno es periférico. De modo tal que podría decirse que las culturas indias son duales antes que sincréticas o que recalcitrantes (aunque hablar de «dual» es una simplificación errónea, de genealogía misional, puesto que son múltiples los diversos repertorios acumulados históricamente en el depósito disponibles para entresacar de él los significados más convenientes en cada caso o situación).

A la precaria y discutible noción del sincretismo, ¿qué aporta el nuevo concepto de hibridación? De modo sintético puede decirse que otorga una nueva manera de ver el movimiento de «agregación», pues reemplaza los ya históricos conceptos de «colonización» (cultura de conquista) y «evangelización» (cristianismo de misión) por el remozado concepto de «globalización». Será la nueva cultura global la que, ahora, cumpla, respecto a las culturas indias, el papel de «donante» de nuevos elementos que agregar a su configuración tradicional. En relación con el movimiento que he llamado de «transformación», el concepto de hibridación pone más énfasis en los mecanismos de imitación (simulacro), de incrustación (nuevo término para algo quizá no muy diferente de la «encapsulación») y de re-semantización (la manera en la que, ahora, nos referimos a lo que antes llamábamos re-interpretación). Respecto al tercer movimiento, el del resultado de la combinación indiferenciada, las nuevas culturas híbridas no resultan distintas de las antiguas culturas sincréticas y el proceso mismo de sincretismo no difiere sustancialmente del de hibridismo.

Veamos brevemente, a este respecto, algunas referencias del nuevo prólogo elaborado por García Canclini a la última edición de su importante libro *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (2001).

Comencemos por la definición más general. García Canclini (2001, p. III) afirma: «entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas».

Esta definición —que está tipográficamente destacada mediante cursivas— no me parece que añada nada nuevo a lo que tradicionalmente ha sido llamado «sincretismo». No es diferente —salvo porque no está especializada en lo «religioso»— de la caracterización hecha por Marzal en su ambicioso intento de describir y entender el sincretismo mediante la comparación de los procesos llevados a cabo por los quechuas del Cusco, los mayas de Chiapas y los afroamericanos de Salvador de Bahía. Es así que Marzal define el proceso sincrético como:

> […] la formación, a partir de dos sistemas religiosos, de otro nuevo, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la interacción dialéctica de los dos sistemas en contacto. El resultado de esa interacción dialéctica

> en los diferentes niveles del nuevo sistema religioso será, ya la «persistencia» de determinados elementos con su misma forma y significado, ya su pérdida total, ya la «síntesis» de otros elementos con sus similares de la otra religión, ya, finalmente, la «reinterpretación» de otros elementos (1985, p. 176).

La utilidad del concepto de hibridismo para, como dice García Canclini (2001, p. VII), «desplazar el objeto de estudio de la identidad a la heterogeneidad y la hibridación interculturales», era una utilidad que ya tenía el concepto de sincretismo que ha inspirado, durante décadas, trabajos sobre las relaciones interculturales del primer proceso de globalización, el de la conquista y colonización de América por las naciones ibéricas. El propio autor parece aceptarlo cuando afirma (2001, p. VIII) que «si queremos ir más allá de liberar al análisis cultural de sus tropismos fundamentalistas identitarios, deberemos situar a la hibridación en otra red de conceptos: por ejemplo, contradicción, mestizaje, sincretismo, transculturación y creolización». Conceptos, diría yo, que han sido familiares para todos y a los cuales el nuevo de hibridación apenas si añade algún matiz relativo a su intensidad. Dice así García Canclini:

> Sin duda, corresponde hablar de *sincretismo* para referirse a la combinación de prácticas religiosas tradicionales. La intensificación de las migraciones, así como la difusión transcontinental de creencias y rituales en el siglo pasado acentuaron estas hibridaciones y, a veces, aumentaron la tolerancia hacia ellas, al punto de que en países como Brasil, Cuba, Haití y Estados Unidos se volvió frecuente la doble o triple pertenencia religiosa; por ejemplo, ser católico y participar en un culto afroamericano o en una ceremonia *new age*. Si consideramos el sincretismo, en sentido más amplio, como la adhesión simultánea a varios sistemas de creencias, no solo religiosas, el fenómeno se expande notoriamente, sobre todo entre las multitudes que recurren para aliviar ciertas enfermedades a medicinas indígenas u orientales, y para otras a la medicina alopática, o a rituales católicos o pentecostales (2001).

Es decir que, si entiendo bien, se afirma que el término «sincretismo» vale para las combinaciones tradicionales, pero para las modernas, o posmodernas, como son más intensas y se dan en un contexto moral de tolerancia, debe usarse el nuevo concepto de «hibridismo»[10]. Lo que quiere decir que «hibridismo» es el nombre

[10] Al leer el borrador de este texto, García Canclini me hizo algunas observaciones que considero muy pertinentes y que ponen de manifiesto que no es correcto hablar de «hibridismo» como lo hago, sino de «hibridación»; estas fueron sus palabras: «Comparto la preocupación por entender procesos de no integración de lo heteróclito, que por tanto pueden ser mal comprendidos bajo esquemas de sincretismo o hibridación. Acepto que muchos ejemplos indios y modernos no se dejan atrapar bajo esas nociones. Pero al mismo tiempo no puedo prescindir del concepto de hibridación a fin de nombrar múltiples procesos de mezcla, fusión, en los que desembocan los paralelismos, las relaciones de analogía, metaforización y metonimia intercultural. La música contemporánea (popular y las otras), la vida cotidiana de los migrantes, las artesanías y fiestas que estudié en México me siguen

de «nuestros» sincretismos; los de «ellos» pueden seguir siendo estudiados con la conceptualización convencional y tradicional. Al respecto, dice García Canclini: «Considero atractivo tratar la hibridación como un término de traducción entre mestizaje, sincretismo, fusión y los otros vocablos empleados para designar mezclas particulares» (2001, p. XXI). La expresión «un término de traducción», ¿quiere decir un término de convergencia y compromiso? ¿O quiere decir la traducción del viejo término de estirpe griega al nuevo término, un tanto genetista, propio de nuestro mundo global?

Pero la cuestión más difícil para nosotros, estudiosos de las culturas amerindias, no está resuelta. No nos basta con decir que los elementos incorporados son «contradictorios», porque, precisamente, lo que muestran estas culturas es que lo contradictorio no se corresponde con lo incompatible. Eso es lo que, a mi parecer, hay que explicar: la doble o la triple lealtad (que toma la apariencia de deslealtad o de indiferencia ecléctica) y la presencia contigua en una misma configuración cultural de elementos que, siendo contradictorios desde el punto de vista de nuestra lógica, son tratados por los propios actores sociales como no disyuntivos, como alternamente preferenciales según el contexto o como meramente acumulativos.

El mismo García Canclini, al citar los comentarios de Cornejo Polar, sitúa los problemas en un terreno que no es el de la fusión. Cornejo Polar dice algo que para nosotros es etnográficamente obvio: que el migrante no siempre «está especialmente dispuesto a sintetizar las distintas estancias de su itinerario, aunque —como es claro— le sea imposible mantenerlas encapsuladas y sin comunicación entre sí». Asimismo advierte, según el resumen hecho por García Canclini, cómo la oscilación entre la identidad de origen y la de destino a veces lleva al migrante a hablar «con espontaneidad desde varios lugares», sin mezclarlos, como provinciano y como limeño, como hablante de quechua y de español. En ocasiones, decía Cornejo Polar, se pasan metonímica o metafóricamente elementos de un discurso a otro. En otros casos, el sujeto acepta descentrarse de su historia y desempeña varios papeles «incompatibles y contradictorios de un modo *no* dialéctico»: «el allá y el aquí, que son también el ayer y el hoy, refuerzan su aptitud enunciativa y pueden tramar narrativas bifrontes y —hasta si se quiere, exagerando las cosas— esquizofrénicas»[11] (Cornejo Polar, 1996, p. 841; citado en García Canclini, 2001, p. IX).

Estas consideraciones nos conducen a un concepto de hibridismo que no tiene nada de fusión y, por tanto, tampoco relación con el concepto de sincretismo.

pidiendo hablar de hibridación. No de hibridismo, como dices, y recuerdo haber defendido más de una vez el carácter procesual de la hibridación como noción descriptiva de movimientos que pueden ir en varias direcciones, ser modulados de maneras diversas por distintos creadores y receptores, y casi nunca se quedan quietos como para admitir la contundencia del *ismo*».

[11] No obstante, no es exagerado usar el término «esquizofrenia». Hace bastantes años lo utilizó Francesco Pelizzi (1982) para referirse a la identidad cultural en Chiapas.

Por el contrario, nos dirige a una versión diferente de hibridación: la de Bajtin. Según la exposición de Rita de Grandis (1996), para Bajtin el discurso novelístico es un lugar híbrido, donde muchas voces desestabilizan la lengua unitaria y autoritativa o autorial. La novela (y, creo que se podría decir lo mismo de las culturas indígenas) se constituye como un espacio conflictivo de interacción de dos o más voces, o conciencias. La condición o el *locus* dentro del cual ocurre el dialogismo en tanto proceso es denominado heteroglosia, o lugar de voces en oposición. La noción de dialogismo da cuenta de la existencia de una zona fronteriza entre espacios socioculturales y sociolingüísticos diversos, cuyas delimitaciones y modalidades específicas de articulación histórica y literaria constituyen precisamente el objeto central del principio «dialógico bajtiniano». Por otro lado, la noción de *frontera*, asociada por Bajtin con la de diálogo, hace que el crítico (o el etnólogo) deba ubicarse respecto de los espacios, los tiempos y los movimientos involucrados en las diferencias inherentes a la heterogeneidad cultural, el plurilingüismo o la heteroglosia. De Grandis concluye afirmando que «es justamente en el plano de la articulación interna de la hibridación cultural donde el modelo de García Canclini debe desarrollarse, completarse con un instrumental más pormenorizado de análisis y es ahí donde el modelo de Bajtin puede ayudar» (1996).

La ayuda que el modelo bajtiniano pueda prestarnos pasa, en mi opinión, por discutir dos cuestiones: tomar la perspectiva, no del creador, sino la del receptor —lo que en nuestro caso significa la de los usuarios de una determinada cultura— y, en segundo lugar, discutir la analogía entre cultura y texto que justifica tácitamente el uso de las categorías bajtinianas.

En suma, tomar la perspectiva del receptor significa disponerse a evitar preguntas acerca de la identidad, bajo cualquiera de sus formulaciones (incluyendo las que se refieren a identidades plurales y a identidades negociadas). Preguntar(se) por la identidad es adoptar modos de pensar característicos de nuestra cultura que ha creado una disciplina, la metafísica, para indagar sobre el ser. Pero tomar la perspectiva del receptor también significa evitar la categoría de contradicción, por cuanto esta solo tiene sentido a partir de la primacía del principio lógico de identidad y no contradicción. En definitiva, adoptar la perspectiva del receptor implica tomar la mayor distancia posible respecto al monoteísmo, no solo en su específica formulación religiosa, sino en sus conexiones epistemológicas.

Del mismo modo, discutir los límites de la analogía entre texto y cultura resulta obligado al considerar el grado mayor o menor de la articulación interna entre los elementos de una determinada «enciclopedia» cultural. Porque un texto, una novela por ejemplo, incluso mirada desde la perspectiva de Bajtin, tiene un «programa narrativo», su polifonía no la anula como obra; esto es, como unidad articulada. Pero nuestro modo de recapacitar sobre la etnografía amerindia nos lleva, más allá de la polifonía, a sospechar la presencia de un grado importante

de inarticulación. Diríamos que nos conduce ante diversos «programas narrativos» superpuestos. Como si se tratara de un hipertexto formado por agregación de párrafos procedentes de textos previos. Algo parecido, también, a un cadáver exquisito de los que generaban lúdicamente los surrealistas. Ante esta clase de obras, ante este tipo de culturas (y todas lo son en mayor o menor medida), la crítica literaria bajtiniana también se queda corta[12].

Bibliografía

Acosta, José de (1954[1577]). Predicación del Evangelio en las Indias. En *Obras del Padre José de Acosta* (pp. 388-608). Madrid: Atlas.

Augé, Marc (1982). *Génie du paganisme*. París: Gallimard.

Bernard, Carmen (2001). La imposible lealtad o el conflicto entre la naturaleza y la filiación. En Marcelo Dascal, Manuel Gutiérrez & Jaime de Salas (eds.), *La pluralidad y sus atributos. Usos y maneras en la construcción de la persona* (pp. 191-209). Madrid: Biblioteca Nueva.

Bernard, Carmen & Gruzinski, Serge (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie XII*, 295-334.

Cornejo Polar, Antonio (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana LXII(176-177)*, 837-844.

Durán, Diego de (1967[1570]). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (2 vols.). México, D.F.: Porrúa.

Foster, George M. (1962). *Cultura y conquista. La herencia española en América*. México: Universidad Veracruzana.

García Canclini, Néstor (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México, D.F.: Grijalbo.

Grandis, Rita de (1996). Incursiones en torno a hibridación. Una propuesta para discusión. De la mediación lingüística de Bajtín a la mediación simbólica de García Canclini. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 46*, 37-52.

Gutiérrez Estévez, Manuel (2002). Cosmovisión dualista de los mayas-yucatecos actuales. En *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones* (pp. 365-387). Madrid: Trotta.

[12] Véanse a este respecto las sugerencias de Luciani (2001) sobre el concepto de «personalidad fractal», como una aproximación para entender el concepto amerindio de persona.

León-Portilla, Miguel (1974). Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual. *Estudios de Cultura Náhuatl XI*, 11-36.

Luciani, José Antonio Kelly (2001). Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana 7(2)*, 95-132.

Lupo, Alessandro (1996). Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo. *Revista de Antropología Social* 5, 11-37.

Marzal, Manuel (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Pelizzi, Francesco (1982). Misioneros y cargos: notas sobre identidad y aculturación en los Altos de Chiapas. *América Indígena XLII(1)*, 7-33.

Ricoeur, Paul (1990). *Soi-méme comme un autre*. París: Editions du Seuil.

Serna, Jacinto de la (1953[1656]). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México* (tomo I, edición de Francisco del Paso y Troncoso). México, D.F.: Fuente Cultural.

Viveiros de Castro, Eduardo (1993). Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage. En Aurore Becquelin & Antoinette Molinié (eds.), *Mémoire de la tradition* (pp. 365-431). Nanterre: Société d'Ethnologie.

Vogt, Evon Z. (1992). Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica. En Manuel Gutiérrez, Miguel León-Portilla & Juan Ossio (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* (vol. II, pp. 249-294). Madrid: Siglo XXI.

SINCRETISMO: EL PROCESO HACIA UNA NUEVA IDENTIDAD RELIGIOSA Y CULTURAL. JACINTO DE LA SERNA Y EL COMBATE CONTRA LAS IDOLATRÍAS EN MÉXICO (1630)

José Luis González M.
INAH/ENAH, México

A Manuel Marzal, maestro y amigo entrañable, porque siempre ha sabido permanecer fiel a sus principios y a sus amigos.

Introducción

Este trabajo trata de la dialéctica implícita en algunos procesos de producción sincrética. Nuestra referencia inmediata es el desarrollo de los acontecimientos que ocurrieron en el valle de Toluca (México) durante el siglo XVII. Asimismo, nuestra fuente principal es el *Manual para ministros de indios* del Dr. Jacinto de la Serna.

En primer lugar, nos acercamos a los diversos procesos de extirpación de las idolatrías que se dieron en Perú y México desde una perspectiva poco habitual. Lo usual, en este tema, ha sido el énfasis dado a la persistencia de las creencias autóctonas un siglo después de las primeras ofensivas de cristianización sistemática en ambos virreinatos. A esto se añadían el análisis y la valoración de las diversas metodologías de extirpación y desarraigo implementadas en contra de las culturas indígenas por parte de jueces eclesiásticos y curas. Este es el lado más visible de los procesos. Sin embargo, tanto los hechos como los documentos son susceptibles de otra lectura en la cual, en vez de privilegiar la consideración de lo que se destruía desde arriba, se tenga en cuenta lo que se estaba creando desde abajo; donde en vez de quedarnos atrapados exclusivamente en la desestructuración del viejo orden cultural, se tenga también en cuenta la emergencia de una nueva síntesis cultural que, a la postre, sería la síntesis del futuro.

Carlos Fuentes planteaba, hace unos años, que el nacionalismo mexicano «nac[ió] para sustituir lazos perdidos» y «para dar respuesta a heridas infligidas a la sociedad», las cuales se producen como efecto de sucesivas pérdidas del centro

de adhesión. La primera de ellas se refiere precisamente a la pérdida del centro de adhesión indígena determinada, sobre todo, por el derrumbe de las estructuras del campo religioso prehispánico con las heridas irreparables infligidas a la cosmovisión:

> La respuesta a tal herida fue, asimismo, religiosa y cultural, más que política. Para crear nuevas identificaciones en la sociedad, importaron menos las endebles leyes políticas que la moderna adhesión religiosa promovida por la aparición de una cultura cristiana y fortalecida por la asimilación sincrética del mundo antiguo mexicano (1991).

Si tiene algún sentido nuestro enfoque del tema, entonces, deberíamos sospechar que en muchas de las acciones extirpadoras que ocuparon a los eclesiásticos peruanos y mexicanos en la primera mitad del siglo XVII, lo que se combatía, aún sin saberlo, no eran idolatrías y apostasías propiamente dichas, sino el nuevo cristianismo sincrético que emergía por doquier como núcleo de cristalización de una nueva identidad.

En las páginas que siguen tendremos como referencia obligada el gran montaje de las campañas de extirpación de idolatrías que ocurrió en el Arzobispado de Lima a raíz de los acontecimientos protagonizados por Francisco de Ávila en Huarochirí, en 1608. Sin embargo, con intención de plantear posibles nuevos enfoques a partir de datos provenientes de otros entornos, nos centraremos en lo que podríamos llamar el testimonio calificado de Jacinto de la Serna, sobre el proceso de intenso sincretismo que sucedía en Nueva España en la primera mitad del siglo XVII. Este testimonio, sospechamos, se le escapa, a su pesar, entre los intersticios de sus preocupaciones primordiales por la extirpación en el Arzobispado de México.

Jacinto de la Serna y su significación

De don Jacinto de la Serna sabemos que estudió en el Colegio Mayor de Santa María de Todos Santos, fue doctor teólogo y rector en tres oportunidades de la Universidad de México. Él mismo declaró haber sido cura de Tenancingo (1626), siendo dicho pueblo su primer destino pastoral. Según don Francisco del Paso y Troncoso, de la Serna fue cura párroco de Xalatlaco y del Sagrario de la Catedral Metropolitana en tres ocasiones (1635-1645, 1648-febrero de 1651 y setiembre de 1651-17 de abril de 1681). También fue visitador general del Arzobispado por los señores arzobispos Manso y Mañozca, y falleció el 17 de abril de 1681.

Lo encontramos empleado en la extirpación en 1611, cuando el arzobispo era fray García Guerra, año en que se actúa y sanciona a los idólatras en las dependencias de Xalatlaco, Atenango y San Mateo Texcaliacac. Y fueron jueces de estas causas los licenciados Pedro Ponce de León y Diego Gutiérrez Bocanegra. En 1613,

siendo ya arzobispo su tío don Juan de la Serna, realizó esta tarea don Fernando Ruiz de Alarcón en Atenango del Río (quizá con la colaboración de Jacinto de la Serna desde Tenancingo).

En 1632 aparece «sirviendo de Visitador General al Illmo. Sr. Don Francisco Manso y Zúñiga». Reanuda, con encargo, la tarea de extirpación, «hasta que Dios se lo llevó [al arzobispo] en 1646». En este año, de la Serna, según sus propias palabras, «se encuentra entendiendo en la vissita general por el Ilmo. Señor D. Juan de Mañozca», arzobispo de México.

El *Manual* (el manuscrito «De la idolatría de los mexicanos», que tuvo en sus manos Carlos Sigüenza y Góngora) estaba ciertamente concluido antes del 22 de agosto de 1656, fecha en que el jesuita Marcos de Yrala le escribe su parecer sobre la obra a de la Serna, haciendo un panegírico de sus méritos. Cuando concluyó la obra, se la dedicó a Matheo de Zaga de Bugueiro, arzobispo recién llegado a México.

Asimismo, Jacinto de la Serna fue erudito en la lengua y antigüedades de los indios y escribió:

- «De la idolatría de los mexicanos» (ms.). «Este opúsculo (tratado) lo tuvo original D. Carlos de Sigüenza y Góngora y este pasó a un clérigo llamado Valverde quien lo dio a D. Rodrigo Flores Valdés en cuyo poder lo vio el Doctor Barreda, Canónigo de México». Así lo indica el Sr. Eguira en sus *Borradores*.
- «Informe al Gobernador del Arzobispado de México sobre las causas de la epidemia de los indios y providencias que deben adoptarse para su curación». Fechado el 29 de julio de 1636.
- «Beato Felipe de Jesús, Mexicano». Impreso en México por Calderón, 1652.
- «Cuarto Sermón del Santísimo Sacramento de la Eucaristía». Impreso en México por Calderón, 1665.

La crisis de las idolatrías en Nueva España

Al respecto, dice don Jacinto de la Serna:

> Después de las Congregaciones, que duraron casi hasta el año de 1603, por el año de 1604 ó 605, como esta mala yerba de la idolatría estaba tan assemillada en los coraçones de los Indios, començó otra vez a brotar, ó, por mejor decir, a conocerse por todo el marquesado, y donde se procuró començar a arrancarla y apartarla como a la semilla, o sizaña, para que no sufocara el trigo de muchos indios e indias devotas (que auia muchos y muchas)…. fue en el pueblo de Cumpahuacan…. y (el Licenciado Pedro Ponce de León, cura del pueblo) llevó a Cumpahuacan a el padre Iuan de Tobar y Antonio de el Rincón de la Compañía de Iesus que eran unos Pablos en predicar y enseñar las gentes destas Indias;

> y auiendo castigado a muchos y enseñado a otros, el Demonio le movió por medio de los mismos indios capítulos y persecuciones que solo por la misericordia de Dios no le desdoraron… (1953, p. 74).

En este texto se sitúa el inicio de la alarma de las idolatrías en los comienzos del XVII, curiosamente en la misma época en que se produce el descubrimiento sorprendente de Huarochirí y el inicio de la sistemática campaña de la extirpación en el Perú. No obstante que, en este punto, el caso andino y el mexicano son difícilmente comparables tanto por su metodología como, sobre todo, por el diferente empeño que las instituciones coloniales pusieron en ellos; una muestra de ello es que el cura mexicano se hace rodear de una infraestructura de apoyo nada despreciable. Sabemos, por ejemplo, que en uno de los casos más notables que descubre participan como jueces los licenciados Ponce de León y Diego Gutiérrez de Bocanegra, y el licenciado Gaspar de Prabes como traductor.

Rápidamente, los hallazgos van dando al problema proporciones preocupantes:

> Encontrose por confesiones de algunos delinquentes, que auia en algunos Pueblos del Valle, algunos viejos que tenían por officio el sacar el fuego nuevo que era según estoy informado que este tal Ministro del Demonio o sacaba el fuego con unos palillos o lo traían de la vecindad con los poquietes y allí le ofrecían unos tamalillos de Zoales que es una semilla de Bledos los quales ofrecían al fuego, echándolos por las quatro partes de la casa y por declaración de vn indio de Cumpahuacan (de donde se tuvo noticia y originó esta complicidad) se supo como el año de 1609 por el mes de octubre de vn indio del pueblo de Cumpahuacan… (1953, p. 76).

Y sigue la descripción de la ceremonia realizada al interior de una casa, la cual se llevaba a cabo no solo para el fuego *nuevo*, sino para el pulque *nuevo,* la casa *nueva* (en el momento de empezar a habitarla) e incluso las parteras la repetían antes de atender un *nuevo* nacimiento (vida nueva) (1953, p. 77).

Estos descubrimientos del pueblo de Cumpahuacan, junto con los de Teotenango, ambos en el valle de Toluca, motivaron a Jacinto de la Serna a escribir su *Manual*, para así extender su celo extirpador a todos los ministros de indios del Arzobispado.

En el *Prólogo a los ministros*, el autor señala el perfil preciso de la coyuntura en que se realiza la campaña de extirpación en Nueva España. Evidentemente, la preocupación principal parece haber cambiado; ya no es el hecho de que los indios no sean cristianos como en los inicios de la evangelización. Hasta cierto punto el problema es más grave, porque el frente de batalla es más confuso: los indios están creando una nueva síntesis a partir de elementos autóctonos y cristianos, y contra esto que ocurre ante sus ojos, intentan movilizar a los ministros de indios en lo que podría ser la segunda ofensiva de conquista espiritual; pero esta vez se trata de una re-cristianización.

Aunque Arriaga, en su crónica de la extirpación, enfoca los hechos más desde la perspectiva de la «persistencia de la idolatría» que de la transformación sincrética del cristianismo, no pudo dejar de recoger la pretensión absurda de muchos indígenas que:

> piensan y dicen que pueden adorar a sus huacas y, al mismo tiempo, tener por dios al Padre al Hijo y al Espíritu Santo y adorar a Jesuscristo; y que ellos pueden hacer ofrendas a sus huacas, celebrar sus fiestas y, al mismo tiempo, frecuentar la iglesia, oir la misa, confesarse e, incluso, comulgar (1968).

Pero, a pesar de que no parece ser ese el problema principal de la campaña de extirpación, es claro que la preocupación no estaba ausente en el Arzobispado de Lima en la primera mitad del siglo XVII. Como lo señala P. Duviols:

> Los mejores observadores habían captado, en sus grandes rasgos, este proceso de aculturación religiosa basado en el principio de la compatibilidad de las dos religiones. Toledo escribía en 1573, que tan pronto como se hacen cristianos, los indios regresan a sus huacas «pero no creen, por eso, abandonar nuestra fe y nuestra religión cristiana». Baltasar Ramírez, refiriéndose a estos mismos años, tiene esta expresión feliz: «No son tan idólatras como solían ni son cristianos como deseamos y así, coxeando con entrambos pies acuden a lo uno y a lo otro» […] (1971, p. 349).

Naturalmente, siempre es posible una interpretación a favor de la simulación sostenida. Según esto, los pueblos indios, un siglo después de la Conquista, seguían conservando sus antiguas creencias y solo en apariencia eran cristianos. Sin embargo, son muchos los indicios que apuntan hacia una transformación mucho más profunda y más creativa. En las conclusiones de su importante estudio del fenómeno, el mismo Duviols da una importante clave interpretativa:

> Esta ambigüedad y polivalencia en el comportamiento religioso de los peruanos se deriva con naturalidad del politeísmo ancestral, del dogma de las pacarinas y de (dioses) creadores diferenciados. Las religiones andinas no son, a diferencia del cristianismo, excluyentes. Frecuentar la iglesia —con un fervor real frecuentemente atestiguado por documentos— y mingar al hechicero no son —en los alrededores de 1660— conductas incompatibles, al menos en la mayoría de los casos (1971, p. 349).

En las primeras décadas de la conquista militar y espiritual, la confrontación había transcurrido, predominantemente, en los términos de una «negación del otro» en los tres planos de los que habla Todorov (1999, p. 195)[1]. Hubo diferencias

---

[1] El autor diferencia los planos epistémico, axiológico y praxeológico como diversas variables que condicionaron las distintas formas de relación que los conquistadores practicaron con «el otro» (los vencidos).

pero, en general, predominó la convicción de que había que asimilar al *otro* para que este tuviese valor, para que fuese comprensible y para que pudiese ser tratado como igual. Eran los tiempos en que se partía del criterio de la «tabula rasa» en el avance de la cristiandad. Tácticamente era el método más simple: destruir lo viejo para construir lo nuevo. Pero después de un siglo de bautismos, las cosas no eran tan sencillas de manejar para los hombres de Iglesia. Los censos de población indígena, ahora, eran en buena medida los libros de bautismo de las parroquias. Además, había buenas razones para pensar que el estado de los pueblos indios de la primera mitad del siglo XVII era el resultado de la colonización y la evangelización. La furia con que se destruyeron los templos de Pachacamac y de la Gran Tenochtitlán había dejado paso a posturas más contemporizadoras como la de José de Acosta, que llega hasta las puertas del siglo XVII:

> Si he de decir lo que siento, creo injusto declamar contra el ser mismo y la condición de estas gentes, como si fueran incapaces del evangelio, y estoy cierto que si la fe se hubiera introducido en este reino como manda Jesucristo no habría producido aquí menores frutos que los que leemos de la Iglesia apostólica y primitiva. Porque si a pesar de tanta maldad de nuestros hombres, todavía los indios creen en Dios y cuando tropiezan con un sacerdote o ministro real o encomendero de mejores costumbres, le respetan y oyen con admirable docilidad, y se vuelven blandos como la cera, y se esfuerzan por imitar cuanto ven de bueno y virtuoso ¿qué sucedería si desde el principio de la predicación hubiesen visto… y sabido que buscaban solo a Cristo y el interés de sus almas? (1954, p. 428).

> Siendo pues voluntario y libre a cada uno obedecer al evangelio y no pudiendo ser violenta la fe en otro que en el diablo, claramente se ve que a los infieles no hay que arrastrarlos por la fuerza, sino conducirlos con dulzura y benevolencia. … No hay que pedir todo el crecimiento en un día (1954, pp. 420, 422).

Los indios eran ya cristianos y pertenecían tanto a la Iglesia como a la monarquía cristiana. Este hecho hacía más difícil de tratar teórica y prácticamente su insistente pretensión de conciliar los dos sistemas religiosos en la nueva síntesis que se estaba construyendo.

En realidad, lo que tenían los extirpadores ante sí era un conflicto de mentalidades, en términos de Lucien Lévy-Bruhl. En esta perspectiva, los conceptos tradicionales de idolatría y de apostasía ya no daban cuenta de lo que realmente estaba ocurriendo:

> En el espíritu de los blancos se formula un dualismo, en el de los indígenas, una dualidad. El misionero cree en la distinción entre dos sustancias, una corporal y perecedera, y otra espiritual e inmortal. En esta vida se hallan ambas unidas y componen un individuo actual; la muerte las separara librando a la sustancia espiritual o alma, que es el individuo verdadero. Pero nada resulta más extraño para la mentalidad primitiva que esta oposición entre dos sustancias

> cuyos atributos son antagónicos. Siente, por el contrario, que todos los seres son homogéneos. Ninguno es, pues, pura materia, y mucho menos aún, puro espíritu. Todos son cuerpos o tienen cuerpo y todos poseen en diversos grados las propiedades místicas que nosotros solo reconocemos en los espíritus (Lévy-Bruhl, 1974, p. 172).

Evidentemente, la mentalidad de los nuevos cristianos americanos se seguía moviendo en una cosmovisión de infinitas «participaciones» vitales que no podían ser comprendidas por la mentalidad de los conquistadores, que entendía el mundo desde las «contradicciones» lógicas. Quizá el término *prelógico*, que le costó a Lévy-Bruhl tantos sinsabores, no fue el más apropiado, pero es claro que en la confrontación que estaba ocurriendo en América se enfrentaban dos formas de experimentar el mundo radicalmente diferentes.

> El individuo solo es él mismo a condición de ser al mismo tiempo otro que sí mismo (identificación con el alma colectiva del grupo). Bajo este nuevo aspecto lejos de ser uno, tal como nosotros lo concebimos, es a la vez uno y varios. Es, pues, por así decirlo un verdadero lugar de participaciones (1974, p. 171).

En tal sentido, Jacinto de la Serna constata que esta característica de participación inclusiva es la razón histórica del politeísmo exuberante de los mexicanos y de su tenacidad en conservar sus antiguas creencias junto con el cristianismo:

> […] que cuando venía alguna nación a poblar de nuevo entre la que ya estaba poblada, los unos recibían por dios a el que traían los que venían de nuevo, y estos en recompensa veneraban por su Dios a el que tenían los ya poblados, y assí es tradición que los mexicanos que vinieron a poblar a esta tierra después de los Tlalmanalcas reciuieron por dios a Tezcatlipucca, dios de los de Tlalmanalco y estos tuuieron por Dios a Huitzilopochtli, Dios de los Mexicanos…. y por esta razón se inclinaron tan fácilmente estos indios a receuir por dios a Christo Señor Nuestro por medio de los Españoles que vinieron a poblar a esta tierra entre los que ya tenían a quienes an tenido siempre más veneración como más conocidos y como obras de sus manos y que los vían con los ojos corporales, commutando y trocando con ellos la verdad por la mentira y error, adorando a las criaturas y olvidándose del Criador (1953, p. 63).

Entonces, podemos comprender que las prácticas basadas en este *principio de participación* tenían que constituir un reto radical a la lógica impecable del *principio de contradicción* aristotélico: los dioses no solo podían ser muchos, sino que cada uno podía ser portador de sorprendentes ambivalencias y, además, el hombre podía relacionarse con ellos en forma polivalente e inclusiva. Esto hacía mucho más complicada la práctica pastoral, tal como lo refleja de la Serna en este juicio severo:

> Y auiendo de resplandecer con obras de verdaderos cristianos, se descubren en ellos obras de verdaderos idólatras, y fingiendo exteriormente cristiandad, y pieles de ovejas, siendo en lo interior lobos robadores de la honra debida a Dios, atribuyéndola a las criaturas y en ellas a el Demonio. […] y obran con tanta astucia que aunque idolatren delante de los Españoles y aun en presencia de sus Ministros, no se les conoce la idolatría y proceden en esto con tal seguridad, que aunque en su presencia digan las palabras que ellos usan en los sacrificios, que hazen a el fuego, ó en otra alguna parte, no se las entienden porque son a las vezes equívocas y si no lo son dicenlas con seguridad y satisfechos de que no se las entienden (1953, p. 62).

> En la cura deste mal que oy padecen los indios en sus idolatrías, án de procurar los Ministros destos tiempos azer ventaja á los antiguos Padres no en enseñarles otra cosa de lo que les enseñaron: sino en procurar declararles su sancta doctrina, muy en particular á el mal que se reconoce en ellos, pretendiendo cresca la inteligencia de las verdades que les enseñaron; y que los preceptos y ceremonias de su celestial doctrina se limen y se ajusten a el tiempo presente; pero no que se muden, cercenen ni corten: sino que conservándolos en su verdad y entereza se procure darles más luz y evidencia; pues oy tienen más capacidad que quando los catequizaron y obran oy con más malicia, pues pretenden mezclar sus supersticiones con los preceptos eclesiásticos y ceremonias de la Iglesia que les enseñaron […] (1953, p. 52).

Pero evidentemente son otros tiempos. Ahora ya no es incierto el desenlace de la «empresa de las Indias» como en la primera mitad del siglo XVI. El sistema político colonial ya se ha instalado y también se ha implantado la estructura eclesiástica. A ese cambio de circunstancias corresponden también ciertos cambios de actitud y tratamiento del problema de las supersticiones. De hecho, la misma seguridad que teólogos y pastores sienten hace que a las mismas prácticas que en el siglo XVI se les llamaba «idolatrías», un siglo después se les designe «supersticiones», con la consiguiente connotación de «error provocado por la ignorancia más que por la malicia». Al respecto, de la Serna, apelando a su cultura médica, plantea el tratamiento del mal en los siguientes términos un tanto hipocráticos:

> Donde la vulgata dice «*non sum medicus*» en su lugar dice el Caldeo «*non sum Chirurgus*» no soy cirujano, aquí se descubre un tesoro muy rico para acabar de pintar un consumado Ministro de indios, y la práctica de obrar de manos, como los Cirujanos, que curan llagas viejas y cortan miembros podridos. Hipócritas *in officio chirurgi* dice, que una de las partes necesarias y que mas aprovechan a las heridas y llagas es la liadura. «*Partim ipsa deligatio sanat, partim curatibus inseruirt, maximaque deligationes vis est*». Es muy necesario saber atar la llaga ó herida para curarla; que ni esté muy apretada, ni muy floja la ligadura: eso ha de tener el Ministro, en particular de los indios para curarles estas heridas tan penetrantes y estas llagas tan viejas de sus supersticiones é idolatrías en el modo

> de obrar, corregir, y enseñar, ni ha de apretar el Ministro tan recio que encone la llaga, ni tampoco a de ser tan remiso que por falta de ligadura se empeore y acancere[…] (1953, p. 54).

En el prólogo del *Manual* propiamente dicho vuelve a la preocupación primordial del proceso sincrético y de los desafíos que implica para la pastoral de los ministros.

> Estos son los que auiendolos buscado Dios, lo dexan por buscar mentiras y vanidades, negando la feé que le tenían prometida; estos tales son estos miserables Indios idolatras que son de tan gran ignorancia y simplicidad y tan fáciles a persuadirse en sus engaños que les parece que se puede conservar la ley de dios y los Misterios de nuestra sancta feé con el conocimiento de sus antiguos y falsos Dioses: el sol, la Luna, el fuego, las aguas, los animales terrestres y volátiles, las piedras y los árboles, dándoles crédito y teniéndolos en su coraçon y haziendo memoria de ellos en sus trabajos y necesidades y menesteres de la vida humana, porque como misterios que se les enseñan y predican, no los ven, ni tocan con las manos, porque an de obrar en esto, mediante la dirección de la Feé infusa que reciuieron en el sancto Baptismo; y por otra parte ven estos viles y materiales ídolos suyos, fácilmente se conuierten a llamarlos e invocarlos, pareciéndoles, que tienen mas seguro el favor con el falso dios que ven y tocan con las manos que con el Dios verdadero que adoran con la feé.
>
> Esto mismo hazen estos miserables con sus ídolos, usando con ellos de sus supersticiones é invocaciones (que todo esto es la mala semilla de su gentilidad) pareciéndoles que ternan mas seguro el fauor que piden á el sol, á la Luna, á el fuego, a las aguas, á las piedras, en quienes reconocen deidad. Y se la niegan el verdadero Dios á quien deben seguir y adorar, como dixo San Pablo: Seruierunt creaturae potiús quám Creatore, Y como todo esto lo asen á vezes porque los llama su mala inclinación y la tradición que observan de sus antepasados, a vezes por lo que les enseñan sus Médicos falsos y embusteros a quien dan tanto crédito, los quales les enseñan cosas tan varias y tantas que apenas tienen acciones que no se las enlasen con sus mentiras y procuren mesclarlas con las verdades de nuestra Sancta Feé…» (1953, p. 58).

En el proceso de confrontación de los dos sistemas religiosos, la lógica de la *participación* de los nuevos cristianos ha aplicado su criterio inclusivo: «lo uno y lo otro». Esto les permitió responder funcionalmente tanto a las exigencias de la evangelización violenta (resistencia) como a los requerimientos de su identidad cultural, siempre abierta a nuevos préstamos con tal de no renunciar a sus valores tradicionales esenciales (re-interpretación).

En conclusión, en la primera confrontación con la nueva manifestación de las idolatrías en el siglo XVII, quedan claras las líneas maestras de las preocupaciones del extirpador:

- En sus días está ocurriendo una mezcla funcional y operativa de los dos panteones, cosmovisiones y *ethos*. Él es el centinela que da la alarma a los ministros.
- Esta síntesis funcional está articulando la vida a modo de un sistema de referencias presente en todo.
- Este proceso se produce por iniciativa de la población indígena y a pesar del celo de los ministros por preservar la ortodoxia.
- El sistema jerárquico de la religión indígena parece plenamente vigente y funcional.

Lo que toma, selecciona y retiene la nueva síntesis del sistema religioso mesoamericano parece que tiene que ver, principalmente, con:

- El polo sensorial y corporal-material como compensación a lo demasiado abstracto de la religión cristiana; y
- Las actividades cotidianas del más acá, las actividades productivas y la salud, etcétera.

Y todo parece obedecer al imperativo del «principio de participación», que es la clave del sincretismo. De este modo, el proceso de cristianización sincrética está en marcha.

Los puentes sincréticos

Entendemos por *sincretismo religioso* (puede haber otros tipos) al proceso que lleva a una nueva síntesis simbólica funcional dentro de una religión, a partir de la fusión de elementos provenientes de dos sistemas religiosos distintos y previos. En algunos casos, para poder hablar de sincretismo, los autores se muestran más exigentes y lo ven como «la coexistencia ambigua y temporal, dentro de un coherente patrón religioso, de elementos provenientes de religiones y contextos diversos» (Pye, 1971, p. 93)[2]. El mismo autor prevé tres posibles desenlaces de esa «temporalidad» del sincretismo: eliminación, disolución o creación de una nueva síntesis resultante que, al superar la ambigüedad, deja de ser sincretismo, pues desborda el rasgo de precariedad inicial. En América Latina, los procesos sincréticos, en su gran mayoría, han surgido como resultado de un encuentro violento de religiones y culturas. Y, a su vez, se han constituido en síntesis funcionales para responder a los desafíos implícitos en el hecho de tener que convivir con los dioses de los conquistadores o de los amos. El sincretismo latinoamericano,

[2] Este ensayo constituye, hasta donde llegan nuestros conocimientos, uno de los intentos más recientes de balance sobre el panorama de los estudios en torno al fenómeno del sincretismo.

en sus dos frentes (Marzal, 1985, pp. 175 y ss.)[3], no puede desligarse de la situación límite de la conquista y de la opresión colonial.

Este dato fundamental nos conduce a ser precavidos con las ambigüedades que todavía contiene el término. Supongamos que, con Pye, aceptamos el carácter temporal de los procesos sincréticos. En ese caso, deberíamos ser conscientes de que es en ese proceso previo al desenlace, en cualquiera de las posibles opciones que plantea, donde ocurren las cosas más interesantes en lo que se refiere a las relaciones interculturales en los escenarios de confrontación. En otras palabras: desde el punto de vista de la dinámica intracultural e intercultural, será más importante el modo como se fueron construyendo las respuestas (proceso), que el resultado final o la respuesta ya codificada.

En la que, probablemente, sea la obra más importante de los últimos años sobre el sincretismo, Droogers lo ha planteado refiriéndose al papel importante que juegan las relaciones de poder, tanto en el desarrollo de los procesos sincréticos como en su conceptualización posterior; no puede olvidarse que por lo general, los dos sistemas de significados que se confrontan en un proceso sincrético se encuentran en un juego de relaciones asimétricas:

> Si el poder es definido como la capacidad de influir en la conducta de otras personas, el sincretismo tiene una dimensión de poder [...] El clero puede legitimar su propio poder en términos religiosos. Además es posible que el poder secular esté también justificado religiosamente. En retorno, la élite religiosa puede recibir una ayuda secular en la lucha contra todos aquellos que pretenden producir religión en forma autónoma, sin el consentimiento del clero y en contradicción de la religión oficial. Cuando el contexto social envuelve una pluralidad cultural, la lucha por el poder puede ser no solo entre clero y laicado o entre alto y bajo clero, sino entre diferentes culturas. La religión oficial, sea importada o autóctona, se comporta casi siempre como un factor cultural dominante (1989, p. 16. Traducción nuestra).

De esta manera, el sincretismo está marcado por las relaciones de poder no solo en la dialéctica de los procesos mismos (descalificación y extirpación), sino también en su conceptualización valorativa (magia, superstición o idolatría).

En buena medida, estos son los mecanismos que pueden detectarse en el proceso que describe de la Serna, y en la forma de enfrentar los hechos, tanto al describirlos como al «solucionarlos». En su seguimiento minucioso del fenómeno del cual está siendo testigo, descubre que pocas cosas se salvan de la gran transformación que está ocurriendo. Así, dice, alarmado por la magnitud del problema: «Y no se contentaban, entonces, con mezclar y confundir las cosas dichas, sino que pasaban

---

3 En una perspectiva más descriptiva, el autor plantea que el sincretismo es una de las posibles salidas que se pueden derivar del encuentro de dos sistemas religiosos distintos: síntesis y nueva religión; yuxtaposición y coexistencia, e integración sincrética en una nueva funcionalidad.

más adelante a mezclar algunas de los Sacramentos de la Sancta Madre Iglesia con sus ritos y supersticiones [...]» (1953, p. 65).

Seguidamente enumera algunos de los puentes sincréticos que se están construyendo entre el sentido y la intención del bautismo, la confirmación, el matrimonio, la eucaristía, la confesión y la extremaunción, y los diferentes ritos de pasaje disponibles en el sistema religioso nahua.

Pero el sincretismo no se detiene en las fronteras del ritual. También la concepción de la divinidad y de los seres sagrados está experimentando un importante proceso de reinterpretación:

> Llamanlo Dios Tetatzin, que quiere decir Dios Padre, conservando en este nombre el antiguo, conque lo llamavan, Padre y Madre en cuyas manos nacimos; y como án oido predicar que el Spiritu Sancto vino en lenguas de fuego sobre los apóstoles, atribuyen el nombre de dios Spiritu Sancto á el fuego, entendiendo por él a su Dios que es el fuego. Llamanle otros San Simeón y otros San Joseph, porque ordinariamente los pintan viejos. Y con estos nombres disimulan y conservan el antiguo nombre con que llaman a el fuego Huehuentzin, que quiere decir viejo [...] (Serna, 1953, p. 65).

Es evidente que los procesos de sincretismo que estaban ocurriendo por todas partes tenían como protagonistas a los grupos indígenas. No era un sincretismo propiciado intencionalmente por la pedagogía misionera. Se trataba, a todas luces, de «un sincretismo desde abajo». Los evangelizadores españoles, olvidando o ignorando que el cristianismo de la península también era un mosaico de elementos sincréticos que venían de lejos, pretendieron siempre implantar la ortodoxia y ortopraxis más puras. Tanto las orientaciones de los concilios como los catecismos, los confesionarios y la literatura sobre los procesos de extirpación nos ofrecen testimonios abundantes sobre la intención clara de los misioneros y administradores de parroquias. Los resultados no fueron los pretendidos y, tal como lo expresaba Baltasar Ramírez para el Perú, citado por Duviols: «No son tan idólatras como solían ni son cristianos como deseamos y así, coxeando con entrambos pies acuden a lo uno y a lo otro».

En relación con este último punto, Jacinto de la Serna nos ofrece indicios que permiten plantear las cosas desde un ángulo inesperado. Al observar que muchos indios de los pueblos de San Mateo, Xalatlaco y Tenango (Valle de Toluca) practicaban «supersticiones y hechicerías» para ahuyentar los nublados y el riesgo de granizo para sus cosechas, deja constancia de la presencia de abundantes ministros indígenas que eran pagados para realizar tales rituales, para lo cual se solicitaba la contribución comunitaria de «medios reales, ó reales, pulque ó otras cosas, para que con sus conjuros estorbassen los daños de los temporales y tempestades». El dato poco usual en esta información es el que sigue:

> […] y de un español mayordomo de una de aquellas haziendas que estan por allí del conde de Sanctiago, [el indio] declaró que también le auían pedido paga para estos y para otros de este officio y que les había respondido, que, si otro español que también era mayordomo la diesse, el la daría y que aquel día que le auian pedido la paga auia caido un granizo tan grande que le auía echado a perder toda su sementera y el tal Español con el sentimiento de lo sucedido en su sementera le dixo malas palabras y riñó con un indio de quien tenía noticia y sospecha era deste officio, porque se auia descuidado tanto en ahuyentar el granizo […] (Serna, 1953, p. 78).

En otro lugar, con ocasión de la causa seguida en otro de los pueblos (San Mateo Texcaliacac), también se ven comprometidos españoles en los mismos delitos perseguidos:

> Pues sacando a uno, el más culpado con su coroza y como penitente, no solo no mostró estarlo [arrepentido] mas con toda resolución y descaramiento, viendo que algunos de los españoles circunvecinos que auian acudido a ver esta justicia se reían del, por ser mas conocido: les dixo que de qué se reían pues no era maravilla que a él lo castigasen siendo indio; pues también castigaban españoles por semejantes delitos. Con que se conoce el mucho daño que auía allí […] (1953, p. 84).

Es claro que testimonios de este tenor son pocos en comparación con los que dan cuenta de la participación de los indígenas en estas prácticas. Sin embargo, nos ponen en la pista de algo importante: también el cristianismo popular de los españoles experimentaba cierto grado de transformación sincrética en contacto con las creencias indígenas. El español, moroso en su pago al *ministro* y perjudicado en su cosecha por la granizada, no reprende al indio por su «práctica supersticiosa», sino «porque [se] auía descuidado tanto en ahuyentar el granizo» (¡!). Aunque, tal como lo relata de la Serna, se trataba, sin lugar a dudas, de prácticas agrícolas de la religión indígena, en la cristiandad medieval, heredera de las religiones de los pueblos germánicos, abundaron los rituales funcionalmente similares (Matet & Pannet 1976, p. 169). Lo sorprendente aquí es encontrar a algunos españoles participando en el universo religioso indígena como parte de un proceso de «evangelización al revés».

Al respecto, de la Serna nos proporciona algunos pormenores del ritual en cuestión, y en ellos se manifiesta muy claramente el vaivén de los elementos de los sistemas religiosos que entraban en juego en la nueva síntesis:

> «Conjuraba con una culebra viva rebuelta en un palo».
>
> Y decía: «a vosotros Ahuaque y Tlaloque» que quiere decir «truenos y relámpagos: ya comienzo a desterraros para que os aparteis unos a una parte y otro a otra».
>
> «Y esto decía santiguándose y soplándolos con la voca y haziendo bueltas con la cabeza de Norte a Sur para que con la violencia del soplo que daba se esparciesen»

> «Amada y Madre mía, Reyna y Madre de Dios, Sancta María ayudadme, sed mi intercesora, porque ay muchas cosas que son hechuras vuestras que se pierden».
>
> «Y luego decía: «Sanctiago el moço, ayúdame, varón fuerte, vencedor y hombre valeroso, valedme y ayudadme que se perderán las obras y hechuras de Dios todo poderoso».
>
> Y santiguándose decía «en el nombre del Padre y del Hijo y del Spiritu Sancto. Amen» y soplando a un cabo y a otro se ivan las nuves y daba a Diuos gracias de auerlas ahuyentado» (1953, p. 79).

Este parece que era el ritual básico, dirigido probablemente a Tláloc y al Dios cristiano como parte de esa nueva lógica sincrética de participación e inclusión. Y, de nuevo, parece que al extirpador le desconcierta, más que la persistencia de la llamada idolatría, la pretensión de construir una síntesis funcional cualitativamente nueva a partir de los dos sistemas religiosos.

Evidentemente, en el trabajo de la Serna aparecen muchos elementos de las religiones autóctonas que circulan y se conservan clandestinamente, como resistencia de una identidad cultural que no se resigna a desaparecer. En su *Manual*, el autor nos ofrece una buena etnografía sobre el tema.

Además, hay un amplio y profundo proceso de sincretismo que parece estar sucediendo por todas partes. De este hecho se salvan pocas cosas del cristianismo propuesto a los indios evangelizados:

a) Dios y los seres sobrenaturales cristianos son reinterpretados en relación con entidades del panteón indígena;

b) Los sacramentos cristianos reciben también nuevas significaciones que les permiten integrarse en la cosmovisión autóctona;

c) Una infinidad de rituales provenientes de la religión autóctona e inexistentes en el ritual cristiano son reelaborados con contenidos cristianos en una perspectiva de *participación integradora*;

d) Dentro de esta abundancia ritual popular, los campos de la producción agraria, la salud y los ciclos vitales se convierten en espacios particularmente fecundos.

> Desta manera usaban y usan oy, si hay algunos deste officio, estos conjuros, *mezclando las cosas divinas y ceremonias de la Iglesia con sus supersticiones*. Y esto se verifica con una pintura de un Idolo que se halló en el oratorio de uno destos conjuradores cuya pintura original pondré luego, y en relación es como referiré (Serna, 1953, p. 79).

Para comprobarlo, la acuciosidad de la Serna nos reproduce la mencionada pintura (fechada en 1587), con un pie de imagen que acompaña al original y su propia descripción (1953, p. 80):



Aquí se contiene y refiere lo que debe hazer y creer el verdadero Christiano, para que obedesca y entienda las palabras de Iesu Christo y la intercesión de la Virgen su bendita Madre; que son los que llaman Tigres y Águilas plebeyos y la gente inferior, y común y los debilitados pobres tullidos y los que se ocupan en el campo y en los montes; para que merezcamos interceda por nosotros la Bienaventurada Virgen y Madre de Dios que está en los cielos a su bendito Hijo Iesus Christo para que nos admita a su sancta gloria, los que siempre nos acordamos de las horas de Nuestra señora que son las oraciones, psalmos y Antíphonas y todo lo que se contiene en la horas.

El texto que acompaña a la imagen es la traducción de la leyenda original nahua con que circulaba el dibujo que encontró de la Serna y que el autor transcribió literalmente. Pero además nos da su interpretación iconográfica del hallazgo:

> Es un ídolo formado de la mitad de un águila y la mitad de un tigre: la figura del águila a la mano derecha y la del tigre a la izquierda, en medio del pecho de ambos la figura del Ssmo. Sacramento, encima una cruz con su vanderilla a el modo de la de S. Juan Baptista, en la parte inferior en medio de las piernas del águila y del tigre un carnero pendiente al modo que se pinta un toson, la pierna y el pie del águila estriba sobre unas piedras y la del tigre sobre un libro que por la interpretación de la invocación, son las horas de Ntra. Sra. La mano del tigre tenía una acha y unos como cordeles en ella (1953, p. 79).

Luego de transcribir textualmente el original nahua, de la Serna añade que «se ha copiado con todos sus errores. La lección puede quedar así». Y escribe, a continuación, la versión nahua correcta. Estos datos permiten suponer que el autor de la imagen y del texto probablemente era un indígena de cierta gramática y, quizá, con algún cargo menor en la iglesia local que le permitía referirse a los indios como «plebeyos y gente inferior y común». De hecho, con mucha frecuencia, los sistematizadores del sincretismo fueron personas que se encontraban situadas entre

las dos jerarquías religiosas: ayudantes o catequistas en las parroquias y ministros de rituales indígenas De este modo gozaban de un prestigio proveniente de los dos sistemas jerárquicos. El caso no tiene nada de sorprendente; aún en la década de 1970, en los alrededores de Ayaviri (Puno, Perú), Luis Dalle documentó repetidos casos en que los oficiantes de los «pagos» a la Pachamama, en agosto, eran veteranos catequistas de las parroquias católicas[4], y esta práctica ha llegado, en muchos lugares del sur del Perú, al siglo XXI.

Finalmente, de la Serna añade algunos elementos de su propia interpretación del hallazgo: «Esta figura de atrás en quanto á el hacha y el cordel corresponde a la fiesta de los casados, como veremos en el cap. 10, p. 3». Y en el lugar citado, el autor relata la decimosexta fiesta movible del calendario mexica, dedicada al dios de los matrimonios:

> «[…] componían el Dios y Diosa de los casamientos que unos decían era Mixcoatl y su marido Chimalmatl, padres de Quetzalcóatl». «Los moços por casar entravan en la solemnidad desta fiesta muy emplumados quanto podían o los ya casados o que estavan para efectuar sus matrimonios, con achas de rajar leña […] como hombres obligados ya por su estado a el trabajo […] Hazíase por el Achcautlitlenamacani un gran sermón en público por el qual se persuadía los oyentes a los trabajos del campo o a los de la guerra o a los de la mercancía por el bien general de la República» (1953, p. 181).

Según esto, es posible que la referencia a esas tareas a las que se introducía formalmente a los casados esté contenida en los campos o porción de tierra en que parece apoyar su garra el águila, en el hacha que empuña el tigre y en el cordero suspendido por la cadena que cuelga de la cruz. Todos estos elementos parecen estar sustentados en la pareja divina (Águila-Tigre) del panteón indígena, y por la cruz y la eucaristía como símbolos mayores del ritual cristiano.

> Estas invocaciones y la figura de este ídolo tiene[n] mucho fundamento sobre la fábula del Sol que después referiré y desta manera mezclan las cosas diuinas y de nuestra sagrada Religión con los abusos y torpezas de sus idolatrías, teniendo por cierto que uno y otro se puede ussar y uno y otro es necesario (1953, p. 81).

Todo indica que los procesos sincréticos estaban llegando a todos los ámbitos, y siempre en la perspectiva inclusiva de «lo uno y lo otro». El propio de la Serna recoge otra prueba de que no siempre los ministros indígenas tenían una intención exclusiva de solapar las creencias indígenas con apariencias cristianas:

> […] pues ha sucedido que estando ya un enfermo confesado y comulgado y oleado, llega el Titxilt [ministro indígena] y le exorta a palabras de consuelo para mejor

4 El «pago» es la ofrenda que se le ofrece a la Pachamama (Madre Tierra) en agosto, para impetrar su fecundidad en el ciclo agrícola que comienza en el hemisferio sur.

> lograr su malicia y le dize que ya sabe como los Predicadores le an dicho que Dios, Nuestro Señor es seruido que las almas que salen desta vida purguen sus peccados, saliendo en gracia en el Purgatorio con fuego temporal y si en peccado mortal con fuego eterno, que se componga aquí antes de morir con el fuego y le ofrezca sacrificio para que donde quiera que fuere después de muerto lo tenga propicio, para que no lo atormente tanto como lo atormentara si no uviera offrescidole sacrificio (1953, p. 103).

Sincretismo y salud

Repetidas veces afirma de la Serna que la principal causa del sincretismo (además del demonio, por supuesto) es el hecho de que los indios sienten que la religión indígena tiene respuestas inmediatas para los problemas cotidianos. Por eso no es de extrañar que el campo de la salud y la enfermedad sea particularmente fértil para la síntesis sincrética que se está manifestando en forma consistente y general en la segunda mitad del siglo XVII en Nueva España. Ciertamente, para este tema, de la Serna, por su cultura médica, es un testigo y un observador excepcional.

Hay dos momentos especialmente importantes en los que aparecen los elementos sincréticos en el ámbito de la medicina que observa nuestro autor:

1. El aprendizaje en el arte de curar, a modo de iniciación chamánica, frecuentemente tiene que ver con las intervenciones de seres y mensajes sobrenaturales provenientes del panteón cristiano.
2. En otros casos, aunque no se da cuenta del rito iniciático, son ciertos accidentes o defectos de nacimiento los que son tomados y exhibidos como pruebas de los poderes que se poseen (Serna, 1953, p. 240). Ese mismo dato se ha recogido repetidas veces en el medio serrano peruano.

Particularmente elocuente es el caso de un famoso curandero de la ciudad de Cuernavaca, capital del marquesado. Se trata de «un indio viejo y venerable[…] tenido por hombre marauilloso y sancto y que tenía virtud divina del cielo para curar enfermedades» (1953, p. 85). Indagando sobre el origen de sus poderes, el indio contestó a de la Serna que había tenido una experiencia en la cual le visitaron tres señoras vestidas de blanco, que le dijeron: «Tú eres pobre y miserable y curando tendrás en el mundo de comer y beber» y:

> […] entonces le enseñaron las palabras con que auía de curar y que desde aquel día auía comenzado a curar y auia curado siempre y acertado las curas por muy dificultosas que fuesen; y con esto le volvieron los de las túnicas blancas a su casa y auiendo vuelto en sí halló que lo llorauan todos los de ella teniéndole ya por muerto (1953).

Las visitantes en la visión resultaron ser la Virgen María, la Verónica y otra que no conoció. Y durante la investigación le respondió a de la Serna que:

> […] el officio que ussaba era de curandero y que no lo auía aprendido de gente deste mundo, sino de la otra vida, como siempre lo auía dicho y persuadido a toda aquella comarca; la medicina que ussaba era punsar el vientre con una aguja con las palabras que le auían enseñado los dos de las vestiduras blancas las cuales eran pronunciadas separando los siguientes momentos:
> «Ea pues, culebra blanca, culebra amarilla, aduierte que ya te demasías y que dañas el cofre o el sestonsillo […]».
> Las cuerdas de carne (que son las tripas) pero ya va allá el Águila blanca:
> pero no es mi intención dañarte ni destruirte que solo pretendo impedir el daño que hazes compeliéndote a que te arrincones en un rincón y allí impidiendo tus poderosas manos y pies.
> Mas en caso de rebeldía y que no me obedezcas llamaré en mi ayuda
> al espíritu conjurando Huactzin y juntamente llamaré al negro chichimeco que también tiene hambre y sed y arrastra sus tripas que entre tras ti.
> También llamaré a mi hermana la de la saya de piedras que desaliña piedras y árboles en cuya compañía irá el pardo conjurado
> que irá haziendo ruido en el lugar de las piedras preciosas y de las arcas;
> también le acompañará el verde y el pardo espiritado en el nombre de el Padre y de el Hijo y de el Spiritu Sancto (1953, p. 87).

Después de haber trascrito el conjuro, de la Serna nos ofrece una explicación minuciosa de los ocho pasos del proceso desde su perceptiva de médico crítico y de ministro que desenmascara idolatrías y embustes, concluyendo que «todos estos conjuros son supersticiosos y unas metáforas diabólicas así para disimular sus idolatrías, como para significar con ellas la calidad de las enfermedades». Sin embargo, los casos similares son frecuentes; un indio que curaba con peyote aseguraba «que la Virgen Santísima de los Remedios personalmente le auía mostrado las yerbas de sus curas para que en ello tuviese sus granjerías y se sustentase con lo que los enfermos le pagasen» . Otro indio, llamado Juan de la Cruz, nacido en el Real de Zacualpa, declaró que él sangraba «como todos los demás españoles» pero, a diferencia de estos, su arte de curar provenía del cielo ya que:

> […] se le havía aparecido el Ángel San Gabriel y el Ángel San Miguel y que los vio baxar del Cielo y que de allí truxeron una lanzeta y se la entregaron y le dixeron: «Hijo mío Juan de la Cruz, de parte de Dios Nuestro Señor te venimos a enseñar de la manera que as de sangrar para que sirvas a Dios […] y manda Dios que de cada sangría de cada braço te den dos reales por tu trabajo» (1953, p. 103).

Cinco años después, el mismo indio tiene otra experiencia mística en un trance de enfermedad; en esa ocasión es la Virgen María la que viene a curarle y le entrega como hierbas medicinales las siguientes: quanenepilli, tlatlanquaio, xoxotlatzin y quapopotzin, «y le mandó que quando alguno estuviesse enfermo le curasse con aquellas yerbas» entregándole un pormenorizado ritual para las

curaciones (1953, p. 104). Pero de la Serna, el médico y el teólogo ortodoxo y crítico, nos sorprende a la vez que nos entrega una prueba del desconcierto existente en cuanto a la relación entre religión y medicina, como campo de tensión de los dos sistemas religiosos en pugna por la hegemonía. Sin poder esconder su intención de competencia con los ministros a los que está persiguiendo, nos ofrece esta extraordinaria confesión de lo que hizo con una enferma que moría de hemorragia:

> Y yo tenía un pedaço de huesso del Sancto y Venerable Gregorio López, que me auía dado una persona de toda satisfacción [...] y con la mayor devoción que pude fiando poco de mi indignidad y mucho de los meritos del Sancto, en una cucharada de agua le di a beber un pedacito del huesso, exortándola a que se encomendase a aquel Sancto que la sanaría y libraría de aquel mal que padecía; y así como lo bebió sintió aliuio en sus ansias y vascas [...]
>
> Con que conocidamente el Sancto Gregorio López a mi entender hizo dos milagros: uno el dar salud a aquella enferma [...] y el otro milagro fue que en ocasión de la enfermedad desta india [...] que terminó con echar aquella lana con lo que dentro tenía, se començó a rugir que era hechizo y que había reñido con una india de aquel pueblo [...] (1953, p. 97).

No obstante este intento desesperado por no perder terreno, el cristianismo no había desarrollado, propiamente, ritos de curación. La teología que circuló siempre en torno al «sacramento de la unción de los enfermos» tuvo más connotación de «extremaunción» o de preparación para la muerte, que de combate por retener la vida. Se comprende, entonces, que el campo de la enfermedad fuese espacio propicio para las religiones indígenas y que estas hiciesen del entorno de las dolencias una instancia de necesario sincretismo.

En parte por su celo de ministro que persigue idolatrías y en parte por su curiosidad de médico que confronta un sistema curativo alternativo, de la Serna nos entrega un amplio repertorio de enfermedades y medicinas que circulaban en el centro de Nueva España en sus días. Es así como nos enteramos de una detallada tabla de las enfermedades y remedios más frecuentes que, a mediados del siglo XVII, circulaba en los medios populares y no tan populares (aunque, entre estos, en forma un tanto recatada).

Después de años como visitador de varios arzobispos y habiendo trabajado intensamente en el descubrimiento y la extirpación de supersticiones y ritos que él consideraba idolátricos, de la Serna, médico y teólogo, no consigue entender las razones profundas de la cercanía de medicina y religión entre los indígenas: por la mezcla con la religión, llama a la medicina «embustes y charlatanería», y a la religión, por sus conexiones con la cosmovisión tradicional, la tacha de idolatría y superstición. En suma, no puede entender que no exista enfermedad que no reciba un tratamiento «religioso»:

> No hay enfermedad, por leve que sea, que no la curen con supersticiones, porque como sus médicos no saben otras curas, si no son sus inuocaciones, fiados en ellas curan de todas enfermedades, aprouechen o no aprouechen los ingredientes; que ellos no miran sino al Demonio, a quien inuocan (1953, p. 296).

Conclusiones

- La mentalidad de los nuevos cristianos americanos reflejaba una visión del mundo constituida por infinitas participaciones de fuerzas más que de verdades. Esta mentalidad difícilmente estaba al alcance de los curas, especialmente los extirpadores, porque ellos interpretaban el mundo a partir de correspondencias o contradicciones lógicas. La lógica del sincretismo era otra. Mientras que la verdad se verifica por la lógica, la fuerza se valida por su funcionalidad para la vida. Si con los nuevos rituales sincréticos se lograban las cosechas y la salud, ¿por qué no acudir a ellos después de la observancia dominical?
- El proceso sincrético tenía una doble dirección, a la cual no se le ha prestado suficiente atención:
  - Los indios se hacían cristianos sin abandonar sus antiguas creencias, con las cuales ellos estaban generando, desde su posición marginal de vencidos, una nueva síntesis sincrética.
  - Los españoles también amalgamaban las creencias que habían traído de Castilla, con las prácticas, rituales y creencias indígenas. Parece que ellos también sentían necesidad de una nueva síntesis funcional para la nueva situación social y culturalmente inédita en que se encontraban América. Este caso nos permite comprender que la dirección que toma el sincretismo no depende únicamente de la posición de poder. En otras palabras: no son solo los vencidos los que generan alternativas sincréticas para contrarrestar su condición y para resistir en su identidad frente a la identidad avasalladora de los vencedores. También los españoles (especialmente los de condición sociocultural más baja) experimentan la necesidad de reconstruir su propio universo simbólico para poder responder a las nuevas condiciones culturales, sociales y políticas imperantes.
- El sincretismo también deviene en un hecho político. Siendo parte de la religión popular indígena y española, se genera, casi siempre, en la marginalidad cultural y social. En ese sentido, la tensión dialéctica de ministros y comunidades sincréticos con la cultura y la religión oficiales es inevitable porque:

– Lo que está en juego es el monopolio de los especialistas o la autonomía popular en la producción y gestión de los bienes simbólicos;

– Solo la unidad y la uniformidad administrativas del sistema religioso pueden garantizar la función legitimadora del campo político por parte del aparato eclesiástico. Por eso, se llame idolatría o superstición, el sincretismo constituía una amenaza al mismo orden colonial.

Visto en perspectiva histórica, aquel proceso de sincretismo generalizado, en el que se manifestó una intensa creatividad por parte de la nueva identidad emergente (no obstante los intentos por impedirlo, tanto en el Perú como en Nueva España), fue el que marcó el futuro de la América indígena y mestiza. Sin embargo, en los últimos párrafos de su *Manual*, don Jacinto de la Serna tiene su propia conclusión, muy diferente, por cierto, de las nuestras:

> No habrá cosa que más haga volver los tiempos a felicidad que el no dexar rastro de idolatría ni memoria de ella; y sobre las diligencias que siempre se án hecho en destruir ídolos, buscar los que ubiere y borrar de todo punto memorias tan perniciosas; que con eso, entonces habrá felicidad de virtudes en esta Iglesia mexicana, quando no aiga idolatrías, y en castigando los Maestros y dogmatistas que las enseñan entonces se pueden todos prometer felices sucesos [...] (1953, p. 367).

Esta fue la última visión de alguien que no se percató nunca de hasta qué punto era nuevo e irreversible lo que crecía ante sus ojos. En suma, tampoco reparó en que la nueva identidad que emergía podía descubrir otros caminos en los que encontrarse con la felicidad, siempre esquiva.

Bibliografía

Acosta, José de (1954[1590]). *De procuranda indorum salute. Obras del Padre José de Acosta* (Nueva Biblioteca de Autores Españoles). Madrid: Atlas.

Arriaga, Pablo José de, S.J. (1968). Extirpación de la idolatría en el Pirú. En Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena* (pp. 191-277) (Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX). Madrid: Atlas.

Bastide, Roger (1971). *As religioes africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira.

Calancha, Antonio de la & Bernardo de Torres (1972[1639]). *Crónicas agustinianas del Perú*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Dalle, Luis (1973). El despacho. *Allpanchis Phuturinqa 1*, 139-154.

Droogers, André (1989). Syncretism: The problem of Definition, the Definition of the Problem. En Jerald Gort & otros (eds.), *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach* (pp. 7-25). Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co.

Duviols, Pierre (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. París-Lima: Institut Français d'Études Andines.

Fuentes, Carlos (1991). Nacionalismo e integración. *Este País 1*, 10-15.

González M., José Luis (1992). La crónica y su concepto de la cosmovisión andina: indios, dioses y demonios. En Luis Millones & otros (eds.), *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. Málaga: Algazara.

Kubler, George (1946). The Quechua in the Colonial World. En Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* (vol. II, pp. 331-410). Washington, D. C.: Cooper Square Publisher.

Lafaye, Jacques (1977). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Lévy-Bruhl, Lucien (1974). *El alma primitiva*. Barcelona: Península.

Madsen, W. (1967). Religious syncretism. En *Handbook of Middle American Indians 6*, 369-391.

Marzal, Manuel (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Matet, Jean & Robert Pannet (1976). Vialart de Herse, évêque de Châlons-sur-Marne (1640-1680). Le sens et les limites d'une réformation. En Bernard Plongeron y Robert Pannet, *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire* (pp. 147-170). París: Le Centurion.

Paso y Troncoso, Francisco del (1953). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México, D.F.: Fuente Cultural.

Pye, Michael (1971). Syncretism and Ambiguity. *Numen 18*, 83-93.

Serna, Jacinto de la (1953). Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas. México 1630. En Francisco del Paso y Troncoso, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México, D.F.: Fuente Cultural.

Todorov, Tzvetan (1999). *La conquista de América. El problema del otro*. México DF: Siglo XXI.

Turner, Víctor W. (1967). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

«HACIÉNDOSE TODAS LENGUAS EN ALABANZA DEL PRÍNCIPE»: EL TEATRO ESCOLAR JESUITA Y LOS RECIBIMIENTOS DE VIRREYES EN LIMA (1570-1700)

Pedro Guibovich Pérez
Pontificia Universidad Católica del Perú

En los primeros días de noviembre de 1583, profesores y estudiantes del recién fundado colegio jesuita de San Martín, en Lima, se encontraban en un incesante ir y venir, preparando la festividad de su santo patrón. El día de la fiesta, el 11 de noviembre, se realizaron vísperas solemnes, sermón y misa cantada. Para tal ocasión fue especialmente invitado Martín Enríquez de Almansa, virrey del Perú y protector del colegio. Antes de la misa, cuatro niños colegiales recitaron en presencia del gobernante cuatro oraciones breves en verso y prosa latina, «haciendo el debido reconocimiento al virrey de su nombre, que como astro de tan benigno aspecto y favorables influencias había fomentado aquel colegio real» (Barrasa, c.1674: f.287).

La realización de representaciones teatrales para cumplimentar la visita de las autoridades civiles y eclesiásticas fue una práctica bastante empleada por los jesuitas en sus colegios de América y Europa[1]. Ciertamente fue una de las oportunidades más propicias para llevar a cabo teatro, otras fueron las celebraciones de la iglesia tales como la beatificación o canonización de miembros de la Compañía, la celebración del *Corpus Christi* o de la octava del Santísimo Sacramento y las fiestas de santos. Dada la imposibilidad de tratar los diferentes tipos de representaciones teatrales practicadas por los estudiantes jesuitas así como de todas las circunstancias en que se realizaban, he preferido en esta oportunidad tan solo tratar sobre aquellas llevadas a cabo con ocasión del recibimiento de los virreyes en los colegios Máximo de San Pablo y de San Martín en Lima. Se trata de una aproximación inicial

---

1 Acerca de las representaciones teatrales y otros actos académicos realizados en el Colegio Imperial de Madrid con ocasión de la visita de los miembros de la familia real durante el siglo XVII, véase Simón Díaz (1952-1955 y 1987).

a un aspecto de la cultura colonial no suficientemente estudiado y que permite explorar los usos del teatro como expresión política[2].

Como otros elementos de la pedagogía escolar jesuita, el empleo del teatro no fue algo original de la Compañía de Jesús. Las escuelas luteranas así como algunas públicas en Europa habían precedido a los jesuitas en el empleo del escenario con propósitos didácticos. También las grandes universidades tenían una larga tradición en el empleo del drama y su afición por este no había disminuido a pesar de la promulgación de algunas medidas represivas. Aun cuando existían opiniones contrarias sobre la moralidad de la actividad teatral, los jesuitas juzgaron el empleo de las representaciones dramáticas como algo bueno de mantenerse siempre y cuando estuviera bajo control. En las escuelas jesuitas de Europa y América el teatro se convirtió en un ejercicio pedagógico y un importante vínculo entre la orden y la sociedad.

Gran día era siempre para la ciudad de Lima la entrada del nuevo virrey. Espectáculo colectivo, manifestación de fidelidad áulica, al mismo tiempo constituía un pretexto para el lucimiento social. Entonces se exhibían las insignias y los símbolos con que magistrados, eclesiásticos, funcionarios y colegiales satisfacían su vanidad y sed de figuración. Para acontecimiento tan importante se reservaban o alistaban las mejores galas y vestidos. Los cortejos del virrey y de la virreina solían ser lucidos y pomposos. Elementos importantes del ritual eran la construcción del arco y la recepción en la universidad. Esta última consistía usualmente de dos partes: la convocatoria del certamen poético y la ceremonia de recibimiento en el seno del claustro académico. También formaban parte de los festejos al nuevo virrey las corridas de toros, los fuegos artificiales y las ceremonias litúrgicas, que saturaban la atmósfera con un aire festivo (Bromley, 1953).

En este ritual de recibimiento a los virreyes, los jesuitas de los colegios limeños de San Pablo y San Martín se hicieron de un espacio desde una época temprana. A partir de nuestras fuentes se puede documentar que los jesuitas organizaron festejos en honor de los gobernantes desde 1569, esto es al año siguiente de su llegada al Perú, y a lo largo del siglo XVII. Consta asimismo que, al menos desde 1585, tales festejos —de modo similar a los organizados por la universidad—, consistían de dos partes. De acuerdo con el testimonio del jesuita limeño Jacinto Barrasa, los virreyes poco tiempo después de su llegada solían acudir a San Pablo para retribuir la visita protocolar tiempo antes hecha por los jesuitas. El día de la visita del virrey se adornaba el primer claustro del colegio, con tarjas, sobredoseles de terciopelo y damascos, y se colgaban poesías en latín, español, aymara, quechua y, a veces,

[2] Una versión preliminar de este texto fue leída en «Los rostros del barroco: sociedad y cultura en el Perú virreinal (1600-1720)», V Jornadas de estudio sobre pensamiento, cultura y sociedad colonial (El Pueblo, Santa Clara 10-13 de noviembre de 2001).

en griego y hebreo, «haciéndose todas lenguas en alabanza del Príncipe, de sus acciones y ascendencia». Luego de recorrer el patio decorado, el virrey pasaba a la capilla, donde un maestro de retórica o filosofía le daba la bienvenida con la lectura de «una elegante oración o discreto panegírico». Esta ceremonia, afirma Barrasa, era la «primera y menos solemne, guardándose para la segunda y más aparatosa a los tres o quatro meses el coloquio o tragicomedia», que se representaba no solo ante el virrey y la audiencia, sino «ante todo lo noble y lucido de esta corte» (Barrasa, c.1674: f.141r.). Era, pues, la representación teatral la parte más importante del recibimiento del virrey.

En 1569 los estudiantes de Colegio de San Pablo recibieron al virrey Francisco de Toledo con una representación del combate entre el trabajo y el vicio. El sucesor de Toledo, Martín Enríquez de Almansa, fue agasajado con un coloquio basado en la parábola del rico Epulón y Lázaro. A Luis de Velasco se le representó la «Historia del Antecristo y Juicio Final» y al Conde de Villar don Pardo, la vida de San Paulino, obispo de Nola. No obstante las censuras de algunos superiores de la orden, las representaciones se suceden en el siglo XVII. Al Príncipe de Esquilache se le ofreció la comedia de la vida de San Eustaquio. Por su parte, el Colegio de San Martín recibió primero al Marqués de Montesclaros con el coloquio de «Joseph Antiguo Patriarca», y más tarde al Conde Salvatierra y al Conde de Castelar con la comedia el «Fénix de nuestra España, San Francisco de Borja».

Las obras compuestas para ocasiones tan especiales, como eran los recibimientos de la máxima autoridad política del virreinato, solían requerir de una tramoya sorprendente y de varios días para su realización. Las complejas escenografías eran necesarias para poder representar milagros, sucesos sobrenaturales y alegorías religiosas. El cronista Joseph de Mugaburu, quien al parecer presenció en 1674 la representación de «El Fénix de las Españas, San Francisco de Borja» en San Martín, escribió que «empezó esta comedia a representar a las cinco de la tarde y se acabó a las once de la noche por las muchas apariencias que tuvo» (Mugaburu 1938, I, p. 178). En ciertas ocasiones el escenario empleaba telones de fondo y bambalinas pintados que creaban la ilusión de profundidad y perspectiva, elementos que las *Cartas Annuas* reclamaban fueron introducidos por los jesuitas en Lima[3].

En el virreinato peruano, pero en particular en Lima, los jesuitas hicieron uso de decorados, ricos vestidos, joyas y música para impresionar al público.

[3] Con ocasión de la inauguración de la iglesia de Nuestra Señora de Desamparados en Lima, en 1672, se representó por los pajes del virrey Conde de Lemos y estudiantes de los jesuitas en el patio de palacio la comedia el Arca de Noé, que «fue la primera obra que se vio en estos reynos de perspectivas y música recitativa. No se reparó en gasto porque saliese con perfección» (University of Missouri. Pious XII Library. Archivo. «Letras Annuas de la provincia del Perú de la Compañía de Jesús desde el año de 1667 asta el de 1674 inclusivo», f.211v. Agradezco a Marisol Barbón por la obtención de una copia de este documento).

El padre Sebastián Amador refiere que con ocasión de la recepción del virrey Toledo en el colegio de San Pablo, el 8 de diciembre de 1569, fiesta de la Concepción, para la obra

> [...]fue el aparato tanto con que esto se hizo, no solamente en los vestidos ricos y diversos que sacavan los niños representantes, pero en lo grave y decente desenvoltura con que cada uno dezía sus dichos, unas vezes en latín, otras en romance, unos dichos en verso latino, otros en prosa, que no avía más que pedir [..].

Y añade el mismo cronista,

> [...]estava el lugar de la representación en tan buen puesto y muy ricamente adornado con sedas, cubierto todo de diversos colores. El patio todo y la iglesia muy bien adereçado con sedas muchas y tapicerías, donde estavan fijados muchos epigramas en diversos géneros de versos, muchos sonetos, otavas, rimas, enigmas y otros dichos muy agudos a propósito de la venida de su excelencia. Avía diversos personajes en diversas partes puestos, muy al vivo y ricamente vestidos. Dava a todo mucho ser los diferentes motetes que con muy buena música se cantaban entre acto y acto. Estuvo todo tan a propósito, y agradó tanto al señor visorrey, que dezía no aver visto cosa semejante, aunque avía visto muchas en la corte y muy buenas: pero no se puede dezir la riqueza que allí se vio aquél día de sedas, brocado, oro, piedras y otras joyas de mucho valor (Egaña, 1954-1981, I, p. 352).

En la búsqueda de realismo, los jesuitas acudían a recursos escenográficos sorprendentes e inesperados. En el «coloquio» la «Historia del Antichristo y Juicio Final», preparado en la recepción del virrey Luis de Velasco en 1599, los jesuitas de San Pablo para «representar más al propio la resurrección de los muertos», emplearon esqueletos y momias de indios «enteros y secos» procedentes de tumbas de los alrededores de Lima. En un momento de la representación, cuando la trompeta del ángel sonó, momias y esqueletos emergieron en cada esquina del escenario respondiendo al llamado del Juicio Final. El efecto de estas macabras apariciones, dice el padre Bernabé Cobo, «causó notable espanto a cuantos nos hallamos presentes» (Cobo, 1956, II, pp. 272-273).

Algunas veces las dramatizaciones demandaban más de un día. En la representación del «Antiguo patriarca José», realizada con ocasión de la recepción del virrey Marqués de Montesclaros, dice un cronista contemporáneo que

> [...]el primer día se representaron los trabajos y cárceles de Joseph y duró seis horas y media; el segundo el triunfo y gobierno de Egipto y duró ocho y tan largo espacio pareció de sólo tres horas porque la variedad de cosas, gracia y propiedad de los personajes, el adorno y aderezo con que salían, los entretenimientos trabados con la obra, suspendieron grandemente (Vargas Ugarte, 1974, p. 37).

El vestuario fue muy rico y costoso, el carro triunfal de José, todo de plata, fue arrastrado por cuatro grifos con un acompañamiento de más de 70 personajes (Vargas Ugarte, 1974). Asimismo el coloquio de «San Eustachio, sus hijos y muger mártires» con el que el Colegio de San Pablo recibió a Francisco de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache, tomó dos días. El realizado para el Marqués de Guadalcázar se prolongó por tres (Barrasa, c.1647: f.142r).

Ciertamente la decoración y montaje de tales obras generaba la movilización de profesores y estudiantes en un afán de poder presentar lo más ostentosamente posible el escenario del recibimiento. Un testimonio de las exigencias que demandaban tales decoraciones lo ofrece el licenciado Juan Cavero de Toledo, estudiante en el Colegio de San Martín. En una misiva dirigida al padre Juan de Verges, en 1682, Cavero le solicitaba diversos objetos con los cuales decorar uno de los ángulos del claustro del colegio para el recibimiento del Duque de la Palata:

> Mi padre Juan, ia avrá tenido vuestra paternidad notisia del enpeño en que está este colegio de recebir a su excelencia por cuia causa se a repartido el colgarlo todo él al cuidado y empeño nuestro, y a mí me echaron un ángulo y el más principal por ser el segundo por donde a de pasar su exelencia. Hase echo, fuera de traer cada uno láminas, espejos, colgaduras, etc., derrama de veinte pesos y aún dudan, según es el empeño en que se quieren meter, aiga suficiente. Vuestra paternidad me los remita por ser cosa tan precisa a que no falte nadie ni menos io pudiera faltar por sustentarme de valde el colegio que como mi padre está lejos no alcanza estos lances que se ofrecen tan inexcusables (Archivo General de la Nación. Compañía de Jesús, leg. 183, f.164r)[4].

Era una práctica bastante común encargar a los estudiantes, y por medio de ellos a sus familias, proveer de los elementos necesarios para la decoración en las ceremonias de recibimiento. Usualmente tales tareas recaían en alumnos pudientes. Miembro de una familia de la élite trujillana, Cavero de Toledo no fue la excepción. Es muy probable que el padre Verges, quien fungía como su preceptor, haya secundado el pedido del joven estudiante, dada la importancia que los propios miembros de la orden asignaban a los recibimientos de las autoridades coloniales.

---

[4] El Archivo General de la Nación conserva un extenso fondo documental procedente de los archivos de los colegios de San Pablo, San Martín, Santiago del Cercado y del Seminario de San Antonio Abad, entre otros. Durante años los expedientes se mantuvieron inalterados, y ello permitió su consulta sin mayor dificultad. El año 2002 volví al Archivo para consultar la documentación referida al Colegio de San Pablo y grande fue mi sorpresa al encontrar que los «archiveros» habían alterado todos los expedientes y creado nuevas series documentales con un criterio bastante discutible. Por cierto, aun cuando no pude hallar ninguno de los listados de libros destinados a la biblioteca de San Pablo consultados muchos años atrás, sí confirmé que los propios archiveros no tenían una idea clara de su trabajo y de los principios básicos de la archivística.

El teatro jesuita fue considerado como un poderoso instrumento para moldear la sociedad de acuerdo a los ideales cristianos. Su función moralizante es expresada claramente por Diego de Ledesma, prefecto del Colegio Romano, en un texto escrito alrededor de 1575. Ledesma recomendaba que las obras no debían contener «nada indecoroso o vil» o «un indicio de tales cosas». Sostenía que no debían «herir la moral». El teatro escolar jesuita debía tener por objetivo «vigorosamente inspirar y edificar» (McCabe, 1983, p. 24). Por su parte, el jesuita Pedro Pablo de Acevedo, autor de numerosas obras de teatro escolar en España a mediados del siglo XVI, decía que el drama era «espejo de la vida» y «una escuela de moral» (pp. 24-25). Jacinto Barrasa escribió que del teatro debía desterrarse

> [...]como peste de la juventud y de la república, quanto indecente y obsceno se puede ofrecer, o a los ojos, o a los oídos, y quantos actos, o casos no conduxeren e incitaren ya blanda, ya seriamente a lo heroico de las virtudes, y más glorioso de las acciones o sea políticas y religiosas (Barrasa, c.1674: f.140v).

Las representaciones constituían, pues, ocasiones particularmente propicias para infundir ideales cristianos y valores morales tanto en los nuevos gobernantes como en el resto de los asistentes. Aunque no han llegado hasta nosotros los textos de los coloquios representados antes los virreyes, algo se puede decir de sus contenidos. De acuerdo con el testimonio del jesuita Sebastián Amador, la representación organizada para el recibimiento del virrey Toledo en 1569 trató

> de la nescesidad que esta tierra tenía de reformación, ansí de costumbres, por estar el trabajo desterrado de los spañoles, y el ocio tan recebido, como por el olvido de las sciencias, que parece aver faltado para ellas embarcación en que por acá pasasen (Egaña, 1954-1981, I, p. 352).

Particular predilección parecen haber tenido los jesuitas del Perú, y también de México, en la representación de la vida de San Francisco de Borja, miembro de una familia aristocrática y virrey de Cataluña. La historia de su conversión constituía un paradigmático ejemplo a seguir por los gobernantes. Barrasa señala que al Conde de Salvatierra se le representó precisamente el coloquio de San Francisco de Borja, «que siempre fue y será espejo de armar cavalleros santos, como exemplar esclarecido de todas las virtudes a los maiores señores» (Barrasa, c.1674: f.142r)[5].

Otras veces las obras servían para exaltar las virtudes del gobernante. En 1661, el virrey Conde de Santisteban fue recibido fastuosamente en San Pablo y las paredes

---

[5] Con ocasión del recibimiento del Virrey Marqués de Villena, en 1640, los jesuitas del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo representaron la comedia de San Francisco de Borja escrita por Matías de Bocanegra. La bibliografía sobre esta excepcional muestra de la dramaturgia ignaciana es extensa. Para un análisis del contenido político y educativo de la obra de Bocanegra, véase Luciani (1993).

del colegio fueron cubiertas con poemas en latín y español elogiando, como era de rigor, al gobernante virreinal. En esa ocasión los estudiantes representaron una obra en la que Marte, el dios de la guerra que simbolizaba las cualidades militares del virrey, y Minerva, la diosa de la sabiduría, competían por la supremacía sobre el corazón del Conde de Santisteban. El conflicto se resolvía con la intervención de una ninfa representando a la Compañía de Jesús, que reconciliaba a Marte y Minerva en el corazón del virrey (Martín, 2001, p. 64).

Además de instruir y elogiar a los gobernantes, el teatro escolar constituía además un poderoso medio de propaganda institucional. Sobre el escenario los estudiantes demostraban el esmero de la educación jesuita mediante la declamación. Barrasa, nuestro cronista por excelencia, sostiene que las representaciones constituían «reseñas» de las «abilidades y gracias» de los estudiantes. El empleo de las artes escénicas era importante para que los príncipes «se... aficionen» al cultivo de las humanidades, reconozcan la labor educativa de la orden y, en consecuencia, concedan su favor y protección.

Que las representaciones no dejaban de producir efectos favorables en los ánimos de los gobernantes lo deja entrever una *Carta Annua*. El 24 de agosto de 1571, el virrey Toledo y la audiencia fueron agasajados con un coloquio acerca de la sabiduría. El coloquio agradó a todos los asistentes «por ser materia grave lo que se representava, y [...] por ver la gracia con que los estudiantes lo representavan». Por su parte, el virrey dijo que él había visto «cosas muy buenas» en Castilla pero que ninguna le había «quadrado tanto como lo que avía visto aquél día». Además agregó que, al regreso de su visita del virreinato, «abía de procurar se hiziese universidad, para que los estudiantes más se animasen con los grados con que premian a los estudiosos» (Egaña, 1954-1981, I, p. 426). La referencia más allá de su interés anecdótico confirma lo que se sabe por otras fuentes acerca del proyecto de Toledo de reformar la universidad. Específicamente, el virrey se propuso acabar con el control que tenían los dominicos de la universidad. Pero las intenciones del virrey iban más allá. De acuerdo con el jesuita Giovanni Anello Oliva, Toledo pensó confiar las cátedras de la universidad a los jesuitas, aunque el proyecto no prosperó[6].

Los coloquios convocaban el interés general aun cuando habían sido ideados para ser representados con ocasión del recibimiento de los virreyes. Al coloquio

6 «[d]eseó el virrey don Francisco de Toledo dar la universidad y cáthedras della a la Compañía, retiróse desta ocupación con modestia pudiendo con la misma decir que todos los primeros doctores y maestros que se graduaron en ella fueron discípulos de la Compañía como también lo an sido con el discurso del tiempo los que se an graduado en arte y theología» (Giovanni Anello Oliva, «Relación de la entrada y fundación de la religión de la Compañía de Jesús en los reinos del Perú», f.40v-r. Debo el conocimiento de esta referencia a la gentileza de Carlos Gálvez, quien me permitió consultar este manuscrito inédito del célebre cronista jesuita.).

ofrecido en homenaje al virrey Toledo no pudo asistir el arzobispo Jerónimo de Loayza por estar indispuesto. Entonces solicitó al provincial de los jesuitas que realizase una representación privada en su casa. «Agradóle en tanta manera -dice un contemporáneo- que dezían que lo quería enbiar a España a que lo viera el rey» (Egaña, 1954-1981, I, p. 352). El Marqués de Montesclaros quedó tan impresionado por el coloquio a él dedicado que pidió se repitiese tiempo después para homenajear al arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero. La repetición coincidió con la fiesta de beatificación de San Ignacio, por lo cual los jesuitas considerando propicia la ocasión para involucrar a la ciudad en la festividad, hicieron el montaje no en el interior del colegio de San Pablo sino en el exterior, en la plazuela de su iglesia

> [e]n que con tablados bien dispuestos para las dos cabezas, tribunales, religiones y cavalleros, se repitió tan lucido acto, de que dixo el virrey -bien entendido en la poesía castellana y discreto y capaz en todo- que si cien vezes se bolviese a representar, tantas lo oiera (Barrasa, c.1674: f.142r).

Aun cuando las repeticiones eran la manifestación de la popularidad y prestigio del teatro escolar jesuita, no dejaron de suscitar reparos de parte de los superiores, que las consideraban perturbadoras de la moral y la disciplina eclesiásticas. Al Marqués de Cañete se le ofreció la representación del «martirio de la reyna de Escocia Maria Estuarda». Una vez más la obra agradó al gobernante, quien solicitó que se repitiese en palacio, lo cual se realizó con aprobación de los jesuitas. La noticia llegó a Roma y el general Claudio Aquaviva escribió al provincial del Perú, Juan de Atienza, reprobando su proceder en este asunto. Aquaviva le manifestó que no era «cosa decente» haber aceptado el pedido del virrey ya que no era tarea de los religiosos estar ocupados en hacer montajes teatrales e «instruir» a los actores, más aún fuera de los colegios de la orden. Y para mayor abundamiento, el General le refirió que tiempo atrás la reina Isabel de Valois había hecho un pedido similar a los jesuitas del Colegio Imperial de Madrid, pero que estos se negaron a llevarlo a cabo. «No se maravillará ningún virrey que con él no se haga lo que con la reina no se hizo en la corte» concluye Aquaviva (Egaña, 1954-1981, IV, p. 738).

La tradición del teatro escolar jesuita tuvo un origen europeo. Concebido, escrito y producido por los jesuitas como un ejercicio práctico de expresión literaria, el teatro jugó un importante rol también como medio de propaganda institucional y de instrucción moral. Del conjunto de representaciones escolares, las realizadas con ocasión de los recibimientos de los virreyes en los colegios de San Pablo y San Martín fueron las más espectaculares. Eran manifestaciones de fidelidad áulica pero que también reclamaban de los asistentes el reconocimiento del rol preponderante de la Compañía en el contexto colonial.

Bibliografía

Barrasa, Jacinto (c.1674). *Historia eclesiástica de la provincia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Copia mecanografiada en la Biblioteca Nacional del Perú.

Bromley, Juan (1953). Recibimientos de virreyes en Lima. *Revista Histórica XX*, 5-108.

Egaña, Antonio de (1954-1981). *Monumenta Peruana*. 7 vols. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

Luciani, Frederick (1993). The Comedia de San Francisco de Borja (1640): The Mexican Jesuits and the «Education of the Prince». *Colonial Latin American Review*, *2*, 1-2.

Martín, Luis (2001). *La conquista intelectual del Perú*. Barcelona: Casiopea.

McCabe, William (1983). *An Introduction to the Jesuit Theater*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources.

Mugaburu, Joseph & Francisco de Mugaburu (1938). *Diario de Lima (1640-1694).* 2 vols. Lima: Imp. C. Vázquez.

Simón Díaz, José (1952-1955). *Historia del Colegio Imperial de Madrid*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños.

Simón Díaz, José (1987). Fiesta y literatura en el Colegio Imperial de Madrid. *Dicenda, Cudaernos de Filología Hispánica, 6*, 527-537.

Vargas Ugarte, Rubén (1974). *De nuestro antiguo teatro*. Lima: Milla Batres.

Cuarta parte:
Ética, teología y pastoral

LA AGONÍA DE LA ÉTICA Y LA ANTROPOLOGÍA. NOTAS A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE MANUEL MARZAL

Luis Mujica Bermúdez
Pontificia Universidad Católica del Perú

Recuerdo dos normas. Una es no engañar a los informantes, aunque no hay que decirles toda la verdad… Otra norma de la ética es no herir la sensibilidad de los investigados.

Manuel Marzal, *Tierra encantada.*

Durante los últimos años de su vida, Manuel Marzal reiteraba su preocupación por que no veía estudios sobre la ética desde la perspectiva antropológica. Debo decirle a Manolo que su persistente pregunta había sido escuchada por muchos de sus discípulos, pero era también un tema de preocupación para otros humanistas y científicos sociales, que buscaban aportar luces para vivir mejor como seres humanos. En esta ocasión, con las manecillas del reloj detenidas, a) recojo y resumo las anotaciones de Marzal sobre el tema de la ética, b) del mismo modo entrego un ramillete de ideas de antropólogos que han abordado el tema moral o ético en los últimos años, de forma explícita o implícita, y c) apuro algunos comentarios finales a modo de reflexión, sobre la agonía de la ética en el Perú de hoy «después de Ayacucho».

El legado de Manuel Marzal

La preocupación de Marzal sobre el tema de la ética se remonta hasta sus primeras investigaciones antropológicas. En 1977, en sus *Estudios sobre religión campesina*, identificó una «dimensión moralista» que se refleja en la obligación de guardar ciertas reglas, pero aun así no quedaba claro —dice Marzal— «hasta qué punto puede hablarse de una dimensión ética», y menos aún si el campesino ha logrado descubrir «la caridad al prójimo como un verdadero culto espiritual» (Marzal, 1977, p. 290). La perspectiva antropológica estaba directamente relacionada con la pastoral cristiana, que era también su perspectiva de vida personal y vocacional.

En 1983 retomó la cuestión ética en *La transformación religiosa peruana*, ubicándola como uno de los aspectos de su investigación y criticando la perspectiva evolucionista que en cierta medida negaba la dimensión ética de las religiones primitivas. Sin embargo, para centrar el tema y señalar la importancia del mismo, dijo que:

> La ética andina estaba orientada, por una parte, a asegurar las relaciones equitativas dentro del grupo, resumidas en la repetida fórmula «no robes, no mientas y no estés ocioso» en una sociedad basada en la «reciprocidad» y, por otra parte, a asegurar la veneración hacia los seres del mundo sagrado, que premiaban o castigaban la conducta de los humanos sobre todo con sanciones intramundanas. Las raíces éticas cristianas se basaban en el decálogo revelado por Dios a Moisés y redefinido por Jesucristo en el sermón del monte y en todo su mensaje evangélico, pero se expresaban en el comportamiento concreto de los españoles de fines de la edad media, que marca una verdadera decadencia moral (Marzal, 1983, p. 33).

Por ello, para entender la ética en su dimensión diacrónica se requería de todas maneras hacer «alguna periodización», donde se debía considerar la «percepción de la moral cristiana por el indio» en el proceso peruano, pero también la percepción de las etapas donde hubo «una catequización más seria y un sistema ritual y organizativas florecientes» (Marzal, 1983, pp. 433-434), que generaron personas con «valores cristianos».

La enseñanza de la ética colonial, sin embargo, dice Marzal, pasó por tres modalidades: la denuncia de Las Casas, la utopía de minimizar las relaciones coloniales y la prédica que prescindía del sistema. La primera tendencia inspiró una corriente a manera de una «escuela de denuncia», que elevaban muchos clérigos y laicos y que planteaban la licitud o conveniencia de las encomiendas, el servicio personal y el repartimiento mercantil (Marzal, 1983, p. 434). La segunda tendencia era la de los misioneros que querían cumplir con su misión mediante la evangelización en espacios especiales para los indios, como las doctrinas o las reducciones, y que tuvo momentos de gloria. La tercera tendencia mayoritaria era aquella evangelización que se hizo sin cuestionar el sistema colonial de fondo (Marzal, 1983, pp. 434-436)[1] y que de algún modo se impuso durante mucho tiempo. Sin embargo, Marzal era muy consciente de que el problema ético de estas tendencias quedaba pendiente y que su desarrollo dependía de la relación con la matriz andina, de cómo desde esta cultura se fue haciendo una lectura de la ética colonizadora y cómo se la ejerció realmente.

---

[1] En «Moral moderna, moral de pícaros», Castro (1994, p. 192) afirma que «la moral del conquistador es una moral moderna, que se justifica a sí misma y justifica la conquista; que legisla sobre el bien y el mal, teniendo como punto de partida no una racionalidad metafísica o religiosa, sino el interés y la ambición del moderno sobrepuesto al mundo colectivo y social».

Dos años más tarde, Marzal publicó *El sincretismo iberoamericano* (1985), donde consideraba sistemáticamente la ética como una dimensión del estudio de la religión en Cusco, Chiapas y Bahía. En el mundo andino, oponiéndose nuevamente a los evolucionistas, afirmaba que existe una ética en la medida en que dichas «normas comprenden tanto ciertos preceptos universales impresos en el corazón del hombre como la aplicación de los mismos» (Marzal, 1985, p. 37). Del mismo modo, en el mundo tzotzil y tzeltal los indios tienen «arraigado un concepto de pecado, que puede acarrear desgracias en el mundo presente sin que se destaquen sus repercusiones en la vida del más allá, y que su código ético incluya tanto las prohibiciones universales de la ética humana (no matar, no robar, no cometer adulterio, etc.) como otras prohibiciones que se refieren al mandamiento del mundo cultural de las respectivas comunidades» (Marzal, 1985, p. 74). Finalmente, en el candomblé, donde hay una autonomía como grupo, las personas están regidas por una serie de tabúes, deberes culturales y de solidaridad con los miembros de su propio grupo, pero —insiste Marzal reiteradas veces— «como en la del sistema andino y maya, es el aspecto sobre el que se dispone de menos información, por haber sido mucho menos investigado y por tratarse de religiones más centradas en el culto que en la moral» (Marzal, 1985, p. 100).

Una vez dicho esto, Marzal intenta una interpretación general diciendo que los grupos han «reinterpretado» las prácticas manteniendo su postura teórica del sincretismo mediante el cual, por ejemplo, el mundo andino y el maya han convertido el compadrazgo en uno de los lazos más importantes de solidaridad social (Marzal, 1985, p. 190). Sin embargo, Marzal, comprometido con su papel pastoral, al final del libro, y desde una perspectiva de la inculturación, dice: «juzgo que tanto indios como negros han desarrollado formas de ayuda mutua, como maneras de organizar el intercambio en su sociedad o como mecanismo de defensa ante la prolongada explotación o marginación de que han sido objeto por las respectivas sociedades nacionales, que deben ser asumidas como fundamento de su ética social» (Marzal, 1985, p. 223). Es sumamente importante subrayar este último punto, en tanto que la ética no debía ser considerada solo un mero objeto «positivista» de estudio del comportamiento humano, sino que debía ir más allá, es decir, ver el significado de las implicancias de las relaciones entre unos y otros.

La producción de Marzal no se detiene. En *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima* (1988) estableció una tipología de las iglesias en el distrito de El Agustino, en Lima, proponiendo del mismo modo que cada tipo de iglesia tendría su manera de asumir la ética. En primer lugar, en esta ciudad los inmigrantes se insertan en el marco de una perspectiva secular, donde el campesino experimenta cambios en su vida que afectan diversas dimensiones. Sobre este punto Marzal señala que:

> […] el campesino rompe con una naturaleza sacralizada, especialmente en el mundo sur andino, donde siguen vigentes los ritos agrarios a la Pachamama y a los Apus o Wamanis, y con una concepción sacral de la enfermedad; rompe, además, con una cultura sacralizada por las relaciones de reciprocidad, que se consideran sagradas, y por la fiesta del santo patrono, que es la expresión religiosa-comunitaria más importante. Pero, rompe también con una sociedad campesina, cuyo catolicismo popular no es tan vivo como a veces se supone, sino que está sometido a una verdadera involución, debida a la escasa presencia institucional que ha tenido la Iglesia desde hace bastantes décadas (Marzal, 1988, p. 196).

La llegada de los migrantes a los barrios marginales es un encuentro con la informalidad, con el horizonte secularizante de un saber científico y técnico, con un mundo desarticulado y duro, pero también con una red de santuarios tradicionales y una Iglesia católica diferente, con una espiritualidad bíblica y un compromiso con la promoción y organización popular. Por estas razones Marzal piensa que la llegada a la ciudad no necesariamente «seculariza» a los inmigrantes, porque los provincianos encuentran formas de reconstruir sus «fiestas patronales».

Del mismo modo considera Marzal que la «iglesia popular» se caracteriza fundamentalmente por la reflexión bíblica y el compromiso fraterno de sus miembros, sin dejar de lado la devoción a los santos. Esta manera de entender la religiosidad está acompañada, por ejemplo, por cambios en las percepciones de un «Dios del aquí y del ahora» a un «Dios de la vida», pero con ciertas dudas porque «el Dios de la vida parece opacarse ante el sufrimiento», no obstante lo cual está cercano (Marzal, 1988, p. 239); pero también se percibe que existe «el más allá» y que al mismo tiempo y de manera paradójica hay una sanción intramundana.

Estas ideas se refuerzan con una espiritualidad en la que se destaca la «opción por los pobres» que han hecho sus miembros y la necesidad de actuar para superar la pobreza en diversos campos. En efecto, se menciona una espiritualidad que tiene implícitamente una ética allí donde la fe en los santos se va convirtiendo —en tanto se participa de la reflexión bíblica y se motiva el compromiso social, orientados con un Dios de la vida— en un Cristo bíblico y en una Iglesia que ha optado por los pobres. Aunque en este texto no aparece de manera explícita el tema ético, Marzal trata de resolver un problema central: «la devoción a los 'santos' convive con la nueva espiritualidad de las CC (comunidades cristianas)», y no se sabe «si esta convivencia es una síntesis creativa hecha por el pueblo creyente o es solo un momento de transición hacia una espiritualidad, en la que los 'santos' se vayan definitivamente o, al menos, pierdan la gran importancia que siguen teniendo» (Marzal, 1988, p. 263). Marzal, por supuesto, se inclina por la primera alternativa. Cree en una población que reinterpreta creativamente su vida de fe.

En la tercera parte de su trabajo sobre *Los caminos religiosos*, presenta a las «nuevas iglesias» y las clasifica en denominaciones evangélica, pentecostal

y escatológica. En el estudio de estos grupos aparece visiblemente en el índice del libro: «organización y ética». En estos puntos señala, para todos los casos, que la Biblia es una norma fundamental en la vida de dichos grupos y se explicita en las abstenciones que deben hacer los creyentes de determinadas comidas, bebidas y adornos. Pero también señala el pacifismo y la preocupación por la problemática social y, en otros casos, la ascética de la huida del mundo, la poligamia y el desarrollo económico (cfr. Marzal, 1988, pp. 280, 292, 316, 328, 342). Marzal compara a los diversos grupos desde dos variables importantes: la ética convencional y la política. En la primera considera las relaciones interpersonales y en la segunda las relaciones con la colectividad.

Finalmente, en 2002 Marzal publica *Tierra encantada*. Este es su libro *final* y *total*; allí —como él mismo lo decía en las conversaciones que teníamos— condensa su pensamiento y preocupación por la cuestión religiosa, en oposición de quienes piensan que la religión ya ha muerto y sucumbido con la modernidad. En esta magistral obra, la cuestión ética sigue apareciendo como preocupación pero no como objeto de estudio. Como se trata de un libro síntesis de sus trabajos, define la ética como «un conjunto de normas, cuyo cumplimiento es exigido por las creencias que se tienen, y así muchas religiones dan valor religioso a las normas de la ética natural, como no matar, o imponen nuevas normas, como no tomar bebidas alcohólicas» (Marzal, 2002, p. 28).

Como Marzal mismo concluye, el único lugar en donde tomó el tema de la ética propiamente como tema de estudio, fue en el capítulo VII de *Tierra encantada* y lo hizo en relación con la política, un aspecto que no podía eludir en sus reflexiones como sacerdote jesuita. Marzal (2002, p. 173) nuevamente trató de definir la ética como el «conjunto de valores que funcionan como sistema normativo de los comportamientos individuales y colectivos»; además consideró ética y moral como sinónimos, aunque mencionando que la primera establece diferencias entre lo bueno y lo malo, en tanto que la segunda tiene más bien un carácter normativo e imperativo para el individuo. La preocupación de Marzal por tener una definición exhaustiva era una de sus tareas primordiales y que quería concluir para seguir avanzando en investigaciones posteriores.

Siendo para Marzal el tema de la ética un punto que no podía dejar de pensar, se hizo dos preguntas generales a las que intentó responder y esbozar en dos líneas de trabajo: «¿son éticas las religiones primitivas? y ¿son funcionales y eficaces las éticas seculares?» (Marzal, 2002, p. 173). La primera sigue siendo una pregunta para desterrar definitivamente el prejuicio evolucionista e intolerante de las tendencias que intentan establecer «grados» de cultura, en los que la religión simplemente podría ser descartada. En cambio la segunda pregunta oculta su preocupación sobre si la ética debe seguir apoyándose en la perspectiva religiosa, cuando en el escenario social se habla incluso de éticas laicas, como lo hacen muchos autores.

Ubicándose en el debate, Marzal estudia la relación entre ética y religión, y ética y política. A propósito de la primera relación, por una parte vuelve a discutir con una corriente evolucionista británica (Tylor) para mostrar que otro británico como Evans-Pritchard, con su estudio sobre *La religión nuer*, muestra la complejidad de la religión y define el pecado como la «infracción de una prohibición que trae consigo la imposición de sanciones de índole espiritual» (Marzal, 2002, p. 174). Por otra parte, basándose en Lipovetsky («El crepúsculo del deber»), distingue la ética religiosa, la secular y la posmoralista. El interés de este despliegue bibliográfico es el mostrar que la cuestión religiosa se mantiene vigente y que atañe a la vida de la sociedad contemporánea, y siguiendo a Küng sostiene que en la actualidad la religión puede ayudar al hombre y también mantener la cohesión de la sociedad. En síntesis, no es la ética la que ayuda a sostente la vida sino la religión, y esta tiene, en todos los tiempos, una ética que merece ser estudiada porque cumple el papel de dar sentido a la vida, es garantía y finalmente es seguridad y una resistencia contra las injusticias.

En la segunda sección Marzal establece la relación entre religión y política, y en esta parte discute con Weber luego de hacer una escueta reseña. Por un lado presenta el espíritu del capitalismo y el ethos puritano calvinista, y después menciona las tipologías religiosas, mística y ascética, combinando en cada caso estas variables con las metas intramundanas o extramundanas. El confucianismo es, por ejemplo, una religión mística e intramundana, el hinduismo es místico y extramundano, en cambio el judaísmo es una religión mística e intramundana y el catolicismo una religión ascética y extramundana. Una vez establecida esta tipología, Marzal hace el «juicio sobre la tesis de Weber» recogiendo las críticas de Samuelson y Morris, de quienes se queda con la idea de que «no hay prueba empírica para la correlación espíritu del capitalismo-ética protestante, y que la descripción de Weber de la ética puritana traiciona a sus fuentes» (Marzal, 2002, p. 193).

Después de su *Tierra encantada*, Marzal no escribió sino pequeños artículos y presentaciones de libros, y en *Para entender la religión en el Perú 2003* (2004) formuló «Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina». Allí presentó algunas preguntas y observaciones a propósito del tema de la religión y mantuvo una de las preguntas que siempre quiso responder:

> ¿Por qué la ética sigue siendo olvidada en los estudios de antropología de la religión, aunque se acepte que todas las religiones son éticas, aunque en distinto grado? ¿Por qué los antropólogos —la mayoría de ellos hijos de la Ilustración y testigos de cómo en sus propias sociedades la dimensión vertical hacia Dios ha perdido vigencia frente a la dimensión horizontal hacia el hombre— no han estudiado la dimensión ética en la modernización del mundo tradicional? ¿Por qué los antropólogos no han analizado más la aceptación de las éticas puritanas, el surgimiento de los fundamentalismos éticos, la sacralidad subyacente

> en la ética secular y la eficacia real de la ética posmoralista para la convivencia humana? (Marzal, 2002, p. 43).

Así como sus preguntas dejan un camino por allanar, sus observaciones son como pequeñas señales que debemos considerar antes de pasar a la siguiente parte. Sugiere hacer, en primer lugar, «etnografías» sobre la dimensión ética (individual y colectiva) en las «sociedades tradicionales»; en segundo lugar, analizar el concepto de pecado a partir de los requisitos fijados por la sociedad y el por qué de la sanción intramundana de un Dios que premia y castiga en la vida presente; por último, señala los métodos que posiblemente sean los más pertinentes para dicho estudio, sabiendo que es «difícil saber dónde se sitúa la persona y si comunica lo que piensa realmente o lo que parece pensar en una determinado contexto». Y claro, Marzal (2002, p. 45) termina diciendo —una vez más— que «en la investigación de la experiencia subjetiva y de la ética de la religión hay, como decía César Vallejo, muchísimo que hacer».

El ramillete de notas sobre moralidades y éticas

Las preocupaciones por la ética y la moral en las ciencias sociales no son recientes. Probablemente fue Malinowski quien primero se ocupó de ella en el capítulo XIII de *La vida sexual de los salvajes*, publicado en inglés en 1929 (1971) y referido a la moral y las costumbres de los trobriandeses. El autor en mención dice que «la 'inmoralidad', en el sentido de ausencia de todo freno, regla o valor, no existe en ninguna civilización, por pervertida y desprovista de base que sea», lo que viene a ser un punto importante para establecer una relatividad cultural de la moralidad. Más recientemente Howell publicó *The Ethnography of Moralities* (1997), con un número importante de artículos sobre las moralidades en diversos lugares del planeta. Sin embargo, nuestro interés aquí es más bien distinto.

Muchos de los que conocieron a Marzal se quedaron —en el subconsciente— con la idea de desarrollar algún día el tema de la ética, y seguramente aquella intuición maduró en algunos y permitió tocarla de alguna manera. Sin embargo, dicho tema supera la cuestión de las relaciones de amistad y docencia; probablemente otros autores lo han abordado de muchas maneras, pues la manera de relacionarse cotidianamente entre los seres humanos es sumamente importante como para dejar de hacerlo. La ética, definitivamente, es un tema transversal y toca las diversas dimensiones de la vida, la economía, la política, la educación, la vida cotidiana y la religiosidad. Aquí solo recojo algunos de aquellos trabajos —considerando la cronología de su publicación y con la seguridad de no poder incluir a muchos otros— a modo de ofrenda tardía para Manolo, en forma de un ramillete de ideas sobre las maneras de entender la ética.

Quizás uno de los primeros antropólogos que comenzó a considerar el tema de la ética fue José Luis González, en el diagnóstico que hizo sobre *La religión popular en el Perú* (1987). El capítulo octavo de este libro desarrolla la dimensión ética de las personas en el campo de la religiosidad popular, al que Marzal hace alusión en *Los caminos religiosos*… (1988, p. 256). En dicho estudio se analizan las «obras» del cristiano, los pecados y cómo entender las condiciones sociales. Las conclusiones van en la siguiente dirección: la fuerza de la ética o del juicio de valor se deriva de los derechos elementales del hombre: vida, trabajo, etc.; la ética popular obtiene sus criterios de vida de las exigencias de la realización humana; el juicio ético popular se encuentra en la relación «Dios-hombre-norma ética-relaciones sociales» (González, 1987, p. 159), vale decir que la que relación del hombre con Dios es el fundamento de la dignidad y el respeto que la persona se merece. Sin embargo, en el campo de las relaciones interpersonales (matrimonio, sexualidad), los criterios éticos que se generan en el campo popular son diferentes de los que inculca la moral tradicional. Por ejemplo, se valora la «convivencia» sin que ella signifique un pecado, pero también hay conciencia de que el matrimonio sigue siendo una forma de realización de la persona, en tanto que el divorcio es juzgado como nocivo por la mayoría de los entrevistados.

Estudiando el comportamiento de los migrantes microempresarios, Adams y Valdivia (1991, p. 14) señalan que buscaban entender las «motivaciones, valores y actitudes que orientan las prácticas sociales y económicas del mundo de la informalidad», lo que nosotros podríamos decir «ética» de manera implícita. Encontraron que la cultura andina influye en la racionalidad empresarial popular, porque esta herencia cultural se sostiene sobre los valores de la laboriosidad, la austeridad y la capacidad de planificación. En el capitulo tres, bajo el título «Experiencia campesina e iniciativa empresarial», los autores esbozan los rasgos de una ética que tiene como meta el «progreso». La importancia de esta ética es la «actitud positiva de cambio» que creen ver en los inmigrantes empresarios, pues «el anhelo de progreso condiciona una actitud de búsqueda y sirve a la vez como soporte para el desarrollo de un itinerario lleno de incertidumbres, riesgos y fracasos, que le dan ese halo de "aventura" que se percibe al escuchar sus propios testimonios» (Adams & Valdivia, 1991, p. 41).

Los autores relevan sobre todo los aspectos positivos de los microempresarios; aunque asimismo perciben que hay «olvido y ruptura», también existe una «prolongación y recreación» de una parte de los valores, costumbres y pautas de comportamientos en los migrantes, a lo que denominan «activo cultural». Dicho activo consiste en la valoración del «trabajo, el manejo cuidadoso de los escasos recursos económicos, habilidades para planificar en condiciones muy adversas y el cumplimiento de deberes comunales» (Adams & Valdivia, 1991, p. 44). Los microempresarios logran salir adelante cuando despliegan la idea de ser

«independientes» y la «ética del trabajo», la que se manifiesta en las aspiraciones personales, la dedicación al negocio y el uso del escaso tiempo (cfr. Adams & Valdivia, 1991, p. 52). A estos aspectos los autores añaden la concepción rígida del deber, el sentido de la laboriosidad, la honradez y la disciplina, así como un relativo sentido del ahorro y la austeridad.

Como es obvio, estas notas exageran el comportamiento de los microempresarios sin hacer una crítica, aunque esto no significa necesariamente que la ética del micro empresario no incluya también factores desconocidos y que forman parte de su *ethos* social y conductual. En la misma línea incide Soto (1998), quien prefiere denominarla «la ética del progreso», la que ha de incidir además en la modificación de las identidades culturales de los pobladores porque «existe una gran cantidad de personas que buscan de una y otra manera un progreso en su vida» (Soto, 1998, p. 20). El autor presume que la laboriosidad, la reciprocidad y la autonomía son valores que forman parte de los microempresarios cuyas actitudes observa.

En la zona ecuatoriana, Chávez (cfr. Ehrenriech, 1991) analiza a su manera la ética empresarial y el comportamiento político entre los otavalos. Los tejedores comerciales tienen valores y creencias en su vida expresadas en la racionalidad, la honestidad y la sobriedad, así como en la auto-percepción de sí mismos como innovadores, ansiosos de independencia económica y de trabajar para sí mismos (cfr. Chávez, 1991, p. 200). La racionalidad y la honestidad se manifiestan en la «responsabilidad», lo que equivale a realizar cuidadosamente sus actividades cotidianas. La honestidad consiste en actuar con justicia y con responsabilidad con aquellos con quienes interactúan continuamente, y «les gusta describirse como los iniciadores de un nuevo estilo de tejido, diseño o artículo» (cfr. Chávez, 1991, p. 205). Sin embargo, estos aspectos logrados en el campo económico se desvirtúan en el campo político, pues «la meta política de obtener el poder despierta duda de su honestidad. El político no puede ser innovador y a la vez mantener el *status quo*. El político debe mantener y depender de las redes de individuos poderosos y, por lo tanto, ya no es capaz de acciones independientes y propias» (Chávez, 1991, p. 218). Al parecer encontramos, según Chávez, que las relaciones en el campo económico conforman mejor una «ética» que en el campo político, que es más bien el espacio de la suspicacia y de la desconfianza: un punto importante que se debe considerar en estudios posteriores.

El trabajo etnográfico es una fuente inagotable para captar todas las dimensiones de la vida de la gente. En *Nosotros los humanos*, Escalante y Valderrama (1992) se encargan de presentar la vida de algunos campesinos de la zona de Cotabambas (Apurímac). El testimonio de *ñuqanchik runakuna* muestra descarnadamente el «ethos», la moral o la ética, de algunos cotabambinos. Una moral consuetudinaria que no se comprende sino en tanto el ser humano se entiende a sí mismo vinculado intrínsecamente con la naturaleza, con sus creencias y con sus conocidos. No existe

la «maldad», el robo es solo como un eterno retorno de la venganza, que hace que la reciprocidad explique las relaciones en una rueda sin fin. El sistema patriarcal se refuerza y no hay manera de evitarlo. El único obstáculo para la vida «ética» en el mundo de los cotabambinos es el «otro», bajo la forma del policía, el juez o el agente externo que encarcela a los inocentes sin ninguna explicación y deja libres a los abigeos y asesinos. «'Si te vamos a pagar, es nuestra falta', dijeron los tres, Así, recién fueron libres. Pero ellos hasta hoy día no han pagado. Se silenció el robo. Se perdió siempre nuestra papa» (Escalante & Valderrama, 1992, p. 83). Así dice uno de los testimonios. En otro lugar, alguien sentencia: «Cuando yo muera este ladrón les va a quitar; es envidioso y flojo. Todo su ganado lo está terminando. Él es flojo, su mujer también es floja. Separando pastarían aparte. Pero sí es bueno para vender el ganado a ocultas» (Escalante & Valderrama, 1992, p. 56).

Podría seguir citando muchos textos, pero Escalante y Valderrama mencionan en la introducción del libro, que el abigeato en Cotabambas es «especial» pues «el robo de ganado está ligado al *ayni*, a la reciprocidad, al sentido de hacer justicia, de castigar a los tacaños, a los delatores y de hacer respetar los derechos» (Escalante & Valderrama, 1992, p. XX). Estas apreciaciones nos lanzan por caminos que aún no han sido explorados, como diría Marzal, y que es necesario seguir estudiando y tratando de entender, pues si la reciprocidad es como la «ley» que explica todas las relaciones más allá del bien y del mal, sí que habría que citar a Nietzsche. ¿Cuál es el sentido de la justicia en el mundo andino? ¿La búsqueda de la retribución escapa o no al deseo de la venganza, punto de partida para que la violencia siga operando en las mentalidades sociales? Sin duda que el texto de Escalante y Valderrama es un mar revuelto que merece ser hurgado con agudeza y ciencia para elaborar una propuesta de una «ética andina», tal como Estermann (1998) intenta hacer comparando el pensamiento andino con el pensamiento occidental.

A los estudios en el campo religioso y en el campo económico y político se suma un estudio importante de Santos Granero (1994), quien emprendió uno de los trabajos más completos de lo que podemos denominar una etnografía de la ética y la política. Él se propone desarrollar «las concepciones filosóficas e ideológicas de los amuesha en torno a la realidad del poder, el conocimiento y la moralidad» (1994, p. 19), bajo una óptica teórica en la que de modo simple y claro dice: «Mi interés radica en las múltiples conexiones (armónica y antagónicas) que existen entre el mito y la conducta social y sobre todo, en la forma en la cual los mitos proponen (o no) directrices para la acción social» (Santos Granero, 1994, p. 18). Estos puntos nos bastan para decir que Santos nos da —quizás sin proponérselo— los elementos suficientes para una excelente «etnografía» de las moralidades, en tanto estudia las formas de conflictos y las armonías existentes entre los amuesha. Aunque parezca paradójico, el amor y la armonía parecieran entrar en concordancia con las diversas violencias en el seno del grupo.

Sin embargo, es en el capítulo V, que se ocupa del «uso moral del conocimiento y del poder», donde Santos hace un relato importante sobre los patrones que estarían rigiendo el ethos entre los amuesha. La reciprocidad es el principio que rige la generosidad entre las partes y, por lo tanto, la codicia y la mezquindad son actitudes «inmorales, irracionales y antisociales que conducen a la muerte o a la pérdida de la inmortalidad» (Santos Granero, 1994, p. 313). En este mundo las autoridades cumplen papeles definidos libres de ambigüedades, con lo cual su papel político se desempaña con claridad generando una «comunidad moral», a tal punto que «la expresión máxima del poder místico es el acto de dar la vida, razón por la cual dicho poder está dotado del más alto valor moral» (Santos Granero, 1994, p. 359). Sin embargo, el ejercicio del poder no es monocorde ni diáfano, sino que está atravesado por la ambivalencia que proviene del carácter mismo del que detenta el poder; el poder es ambivalente (shamanes, curanderos y hechiceros) y puede ser leído por la distancia que existe entre los grupos y su grado de cohesión.

En 1995, en medio de un clima de cambios en el mundo contemporáneo, apareció *Tierra baldía*, un ensayo de Fernando Fuenzalida, libro sobre el que Marzal quiso escribir una reseña y no sé si logró hacerlo, o quizás sus comentarios en los pasillos se quedaron en el tintero o traspapelados en la ruma de esbozos de algún artículo. En el ensayo mencionado, Fuenzalida afirma que «para quienes fuimos educados en un modo distinto del sentir y el pensar, este mundo de ahora aparece como irracional, incongruente, inmoral y arbitrario. Despiadado en una medida y sentido que exceden las peores pesadillas de ayer. Babilonia, lo llamaba un colega. Para otro, a quienes el vértigo arrastra y que han olvidado que hubo una vez, *illo tempore*, un modo más racional, más estable y amable de vivir esta vida, todo ello aparece normal» (Fuenzalida, 1995, pp. 10-11). Estas reflexiones colocan al «antropólogo social» en la postura de observador y participante escéptico, dispuesto a «creer siempre en todo y a confiar siempre en nada. Y, por supuesto, también viceversa» (Fuenzalida, 1995, p. 12). Se trata, por lo tanto, de un ensayo sobre la ética política en el mundo contemporáneo, pues se hace la «paciente observación de conductas ajenas y de mis propias conductas y estados internos… de la naturaleza impermanente e ilusoria del laberinto de relatividades que llamamos sociedad y cultura» (Fuenzalida, 1995, p. 12).

Al final de su trabajo, Fuenzalida (1995, p. 188) concluye con dos *consejos* a los agentes pastorales y políticos. Por un lado, recomienda el camino del «ecumenismo tolerante, flexible y sensato, tratando de comprender que no se trata [los asuntos contemporáneos] de un problema de autoridad pastoral que pueda ser resuelto por el 'brazo secular' con medidas de disciplina o de fuerza». Por otro lado, a los agentes políticos o de ley, «conviene reconocer que sus instituciones operan en un medio cada vez más plural en el que la diversidad de costumbres y hasta de usos morales se hace un hecho corriente. Mientras la secularidad del principio legal

no haya sido totalmente abolida, la violación de las leyes seguirá siendo delito punible, pero no la "inmoralidad" en el fuero privado» (Fuenzalida, 1995, p. 189). Dos programas ético-políticos que habría que tener en cuenta en investigaciones sobre la cuestión ética en el mundo postmoderno.

Mujica (1998) encuestó a los estudiantes que ingresaban a la Universidad Católica en 1997, asumiendo la posibilidad de que coexistieran valores tradicionales, modernos y postmodernos. Concluyó que entre los encuestados habían jóvenes con una condición familiar y económica relativamente buena, que se percibían satisfechos con la vida y estaban relativamente felices con lo que tenían; por otro lado, los jóvenes se sentían relativamente libres y valoraban su autonomía, y consideraban la igualdad como un valor, así como también la responsabilidad. La participación se daba sobre todo en la búsqueda de espacios de realización y creían que la solidaridad es un valor que no se puede abandonar fácilmente. En la segunda parte del trabajo se concluye que «los valores que permiten afirmar la modernidad entre los jóvenes son la responsabilidad, la puntualidad y la honestidad; paradójicamente los valores considerados menos importantes son la belleza, la buena presencia y la virginidad o castidad que podría corresponder a la postmodernidad» (Mujica, 1998, p. 76).

Luego de vivir en el Cusco durante muchos años, Estermann, un filósofo suizo, publica *Filosofía andina* (1998). Se trata de un estudio intercultural de la sabiduría andina, inusual en su especie y al mismo tiempo uno de los aportes más importantes para comprender la «mentalidad andina». Se trata de un libro original e interdisciplinario, y por ello sujeto a muchas lecturas y observaciones. Sin embargo, para el tema que nos toca ahora resulta una manera de sistematizar la «ruwanasofía: ética andina». Estermann concluye que esta no se restringe al ser humano ni al radio de la libertad individual; antes bien, en ella hay un fundamento axiológico basado en el orden cósmico, en la «relacionalidad universal de todo lo que existe» (Estermann, 1998, p. 228) y, en este sentido, la ética es fundamentalmente recíproca, es una «ética del cosmos» en la medida que «cada acto y comportamiento tiene consecuencias cósmicas», y por ello es una ética también «religiosa y teologal» (Estermann, 1998, p. 229).

En esta misma dirección apunta el pionero libro de antropología jurídica de Peña (1998), abogado y antropólogo, que desarrolla el sentido de la justicia comunal en Calahuyo. Señala allí que los principios quechuas de *ama sua* (no robar), *ama llulla* (no mentir) y *ama q'ella* (no ser ocioso) rigen la vida de los personas en el grupo y constituyen la base del *honor* en la vida comunal, condicionando así un tipo ideal de hombre y mujer comuneros. Este honor juega un papel muy importante en la resolución de los conflictos de la comunidad. La imagen del hombre comunero honorable está identificada con el trabajo, con los negocios y con la participación en los asuntos públicos; lo contrario a este ideal es el hombre altanero, ocioso y borracho. La imagen de la mujer comunera honorable se caracteriza

por ser la de una fiel compañera, que cumple con las actividades domésticas y sustituye los papeles de la pareja en determinadas circunstancias (Peña, 1998, p. 55-59).

La honorabilidad es un patrón ético que debe regir en el campo privado y en el público. El honor en el campo familiar se traduce en la confiabilidad, a tal punto que «honor y confianza se llegan a identificar en las actividades diarias de los comuneros» (Peña 1998: 234). En el mundo colectivo se sabe que el interés familiar está subordinado al interés comunal, con lo cual «la familia de más honor es aquella que justamente tienen más anhelo por el progreso de la comunidad» (Peña, 1998, p. 238) y, por supuesto, la armonía comunal termina siendo sinónimo de desarrollo comunal.

Muñoz y Rodríguez (1999), desde lo que ahora es la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, vuelven al tema de la ética presente entre los microempresarios con una pregunta importante: ¿cómo ser buena persona en ausencia de una buena sociedad? (Muñoz & Rodríguez, 1999, p. 29). La intención de las autoras es indagar qué piensan, hacen y anhelan los que trabajan en la industria y el comercio, en medio de condiciones muchas veces difíciles y contradictorias. Las entrevistas son leídas desde la perspectiva del testimoniante, donde se va descubriendo la conciencia que tienen del trabajo y el valor que le dan, tanto porque es un espacio de realización como de responsabilidad con los otros; es de este modo que los sujetos buscan el reconocimiento necesario para afirmar su existencia como personas. De ahí que la pregunta final que se hacen las autoras muestra nuevamente la importancia que tienen las maneras de relacionarse con los otros: ¿cómo imaginar una comunidad en donde los sujetos sientan que pertenecen plenamente a ella y estén dispuestos a cooperar con otros, si estamos construyendo una sociedad atravesada por tanta ausencia del reconocimiento debido? (Muñoz & Rodríguez, 1999, p. 119).

A inicios del siglo XXI, Anderson (2001) publica uno de los estudios realizados por un grupo de científicos sociales. La investigación define el objeto de estudio desde el inicio, a saber «los valores y metas de vida de la población de la provincia de Yauyos» (Anderson, 2001, p. 15). Se sabe que los valores no son directamente observables y son concepciones sobre lo deseable, que se ponen en evidencia en las prácticas. Se propone que en este campo se forman las identidades individuales y colectivas, donde las metas de vida se mueven en relación a los intereses (que pueden ser de bienestar físico y simbólico, vinculados al reconocimiento) y las oportunidades, las que requieren de estrategias para conseguir metas concretas. En cierto modo el trabajo muestra la vida de los hombres y mujeres de Yauyos, «sus limitaciones, incertidumbres, empeños y oportunidades» (Anderson, 2001, p. 18).

La situación de Yauyos no es monocultural; en su organización hay diferencias y por lo tanto también ópticas distintas de salida a sus problemas. Solo para mostrar un detalle, los autores consignan cuatro grandes estrategias que orientan y organizan sus vidas: permanecer en el lugar, permanecer en el lugar con miras

a expandirse, emigrar para regresar, y por último la emigración definitiva. Aquí, sin embargo, es importante preguntarse si existen o no otras metas fuera de la del «progreso», que equivale a dejar su lugar de origen. El texto zigzaguea en las montañas de los pensamientos de los entrevistados, donde el progreso sigue siendo la idea más importante que orienta la vida de los yauyinos adultos, jóvenes y niños. De ser así, los valores son ideas formadas que determinan el camino ético que está en reelaboración y en profunda transformación. Por ello es necesario preguntarse: ¿desde dónde pensar la ética de los andinos? ¿Qué normatividades están presentes en las decisiones que toman, cualesquiera que sea el destino que adopten los habitantes de los Andes? Es cierto, claro está, que la educación puede ser una poderosa emulsión con que superar los campos baldíos producto de las colonizaciones aún pendientes, que es la propuesta con la que el estudio concluye su presentación. Es importante dejar establecido que pensar sobre la ética viene a ser una reflexión sobre las maneras de relacionarse entre «seres humanos», cualesquiera que sea la identidad de los «otros».

Sánchez (2003) de manera inusual trata el tema de la ética pentecostal en el mundo popular. La orientación de la vida oscilaría entre la apertura al mundo social y la orientación a la búsqueda del lucro individual. Según el autor, la ética pentecostal se estaría alejando de las fuentes fundamentales que explicarían el surgimiento del capitalismo. Por ello, las expresiones de la ética pentecostal en Latinoamérica se caracterizarían por favorecer la «prosperidad» y el bienestar económico y material como fines supremos a alcanzar y agradar a Dios. Las relaciones que establecen con los seguidores son la masividad antes que la comunitaria, y empresarial antes que pastoral. Se enfatiza el carácter de la «reciprocidad», vale decir que a mayores aportes entregados a la Iglesia, tanto mayores beneficios se recibirán de Dios —como la iglesia «Pare de sufrir»—, lo que conlleva la fetichización de los productos para la protección de la salud y la seguridad personal o familiar. En suma, las acciones que realizan los miembros de este tipo de iglesia pentecostal —como dice Sánchez— están orientadas por un «fuerte sentido del YO, del MI, de lo MÍO» (Sánchez, 2003, p. 399). Por otra parte, existe otra orientación entre los pentecostales que desarrollan una ética más abierta al mundo sobre la base de actitudes «más sociales y críticas»; este es el caso de los pentecostales de orientación metodista, que han formado organizaciones de ayuda entre sus miembros con el propósito de superar la pobreza y la violencia familiar, entre otros. Son las iglesias de las Asambleas de Dios, que hacen que las mujeres participen tanto en las actividades litúrgicas como en las de liderazgo. Además tratan de adaptarse a una sociedad cambiante.

En otro trabajo Mujica, recogiendo las preguntas de Marzal, intenta plasmar los primeros apuntes sobre la ética en el artículo «A Dios rogando y con el mazo dando» (2004). Las primeras preguntas están replanteadas a partir de algunas

constataciones realizadas en el trabajo de campo entre los devotos del Señor de Cachuy (Yauyos). La ética de los devotos se caracteriza por la heteronomía, la pragmática y la inmanencia. Es *heterónoma* en tanto que la práctica social, económica y religiosa de los devotos está regida por una serie de obligaciones marcadas por el principio de reciprocidad, pues las actividades que se realizan solo tienen sentido en tanto pertenecen a una red muy grande de personas, las que están imbricadas por favores mutuos. Es *pragmática* en la medida que las personas tienen que resolver problemas de inseguridad y de vulnerabilidad a los que están sujetos por razones de salud y de accidentes; vale decir que la riqueza se explica por la gracia divina y la pobreza por la falta de corresponsabilidad de la persona con su santo patrono, de ahí que las personas están obligadas a estar realizando siempre actos de caridad para los necesitados. Finalmente, es *inmanente* en tanto que la satisfacción o la felicidad que se logra se hace ahora o nunca, de ahí que cada persona deba cuidarse y protegerse de muchas maneras haciendo uso de lo que sea necesario. Resumiendo, la ética personal es heterónoma porque las normas son atribuidas a la divinidad, las relaciones de reciprocidad generan una serie de obligaciones y responsabilidades, y la realización se debe hacer en esta vida y no en la otra (cfr. Mujica, 2004, p. 231).

Para finalizar este ramillete poco usual incluyo el trabajo de Theidon (2004) pues aunque no es propiamente un trabajo sobre ética, su obra contiene uno de los materiales de la «posguerra» andina, donde las moralidades y las éticas están a flor de piel, y las heridas abiertas que se describen merecen ser atendidas con sensibilidad y sencillez. *Entre prójimos* constituye la descripción vívida que la autora hace de su encuentro con el dolor humano y descubre en la palabra de cada víctima de las zonas ayacuchanas que la guerra interna había puesto en juego, no solo la identidad de sus pobladores sino su misma existencia. El estudio mira el sufrimiento y también la «resiliencia» y la reconstrucción de la vida humana» (Theidon, 2004, p. 21), sobre todo sabiendo que «el enemigo fue un 'enemigo íntimo': un vecino, una nuera, un padrino o la comunidad de enfrente; entonces, parte de lo que hay que reconciliar no es solamente el sufrimiento experimentado sino también el sufrimiento infligido. La tarea pendiente es 'rehumanizar' también al enemigo cuanto a uno mismo» (Theidon, 2004, p. 22).

El reto fundamental de este trabajo es, por tanto, humanizar las relaciones, lo que se podrá hacer revisando seriamente las concepciones antropológicas así como los procedimientos de los que las personas se valen para reconstruir sus relaciones. Esto sería posible solo volviendo a ser considerados *runakuna*, lo que consistiría en «una conversión moral que conlleva un 'cambio de corazón'. La noción de purificación figura prominentemente: la limpieza por medio de la confesión y el arrepentimiento son prácticas de largo plazo» (Theidon, 2004, p. 204). A esto hay que añadir la «rehabilitación» y para ello es necesario —para simplificar una vez más

el pensamiento de Theidon— contar con una «economía política del perdón», en la cual esta sea un proceso en que «nadie puede forzar a una persona a perdonar a otra: es un estado, digamos, subjetivo» (Theidon, 2004, p. 210). Por ello, el aporte de Theidon es definitivo y central para repensar la ética en la sociedad peruana, y para la antropología un reto que Marzal soñaba y que empezó ya a perfilarse, aunque todavía con mucha lentitud.

La agonía de la ética «después de Ayacucho»

Llegado a este punto es necesario preguntarse por los caminos por los que la antropología ha transitado, los hitos que ha ido dejando a las siguientes generaciones, y también evaluar si las señales y guías son útiles para futuras investigaciones. La presentación de algunos de los trabajos sobre moralidad y ética, desde la perspectiva antropológica, nos permite mostrar que el desarrollo de nuestra disciplina sobre el tema sigue siendo incipiente y desigual. La dificultad, por supuesto, probablemente le viene del tema mismo y de una metodología que no permite reconocer y recoger aquello que se quiere investigar, y sobre todo de una realidad muy compleja de larga data y que durante las dos últimas décadas del siglo XX les costó la vida a campesinos, quechua-hablantes y pobres.

No está de más recordar que el término *ética*, que etimológicamente significa habitación, manera de vivir en el mundo griego, pasa al latín como *moral* o costumbre gracias a la traducción de Cicerón. A lo largo del pensamiento moderno, la categoría ha sido materia de diversas precisiones e interpretaciones. Hoy se habla de moral y ética para designar, por ejemplo, la *descripción* y la *reflexión* que se hace de y sobre la conducta humana, respectivamente. Marzal (2002, p. 173), por ejemplo, entendía por ética al «conjunto de valores que funcionan como sistema normativo de los comportamientos individuales y colectivos». Tomando en cuenta estos elementos propuse definir la ética como «un conjunto de creencias o de ideas que genera determinadas actitudes y comportamiento hacia los otros» (Mujica 2004: 183). Aun así, sigo pensando que todavía carecemos de una definición precisa y funcional, pues la moral o la ética siguen siendo la manera de comportarse con los otros y la conciencia que se tiene de dicho comportamiento. Las acciones que —conscientemente o no— se realizan y afectan a los otros están determinadas por un conjunto de concepciones que se tiene del mismo. La repetición de dichas acciones se convierten en un *hábito* y las acciones pasan a formar *carácter* cuando van fijando una determinada personalidad (cfr. Aranguren, 1995). Por supuesto que la ética, al igual que cualquier producto humano, está también sujeta a cambios y modificaciones y reformulaciones con el correr del tiempo.

Sin embargo, en esta ocasión deseo levantar algunas observaciones generales en torno al difícil camino por el que la ética debe transitar en contextos sociales

y culturales tan complejos como los del caso peruano, sobre todo «después de Ayacucho». Es común decir que la base de las relaciones está cambiando y en realidad no solo se trata de mestizajes o hibrideces, sino también de elecciones que los individuos realizan para «vivir bien y mejor». En estos contextos las maneras de vivir y las éticas, por supuesto, también se incrementan y puede decirse que no hay una sola forma de vivir la relación con la naturaleza y con el otro. En efecto, la moral está directamente relacionada con la conducta humana, con la manera de relacionarse con las alteridades. Son estas conductas las que no son necesariamente «racionales» ni «irracionales», sino solamente maneras de actuar y ejercer incluso el poder, que obedecen a formas de concepción del otro y de su mundo. La ética, en todo caso, es aquella modalidad que la persona «conserva» como forma de comportamiento en tanto cuida no solo las formas sino la integridad del otro, la otredad definitiva, cualesquiera sean las maneras de expresarse; dicho de otro modo, la ética es el comportamiento esperado y deseado que debiera ocurrir en el mundo social, que tiene la finalidad de conservar, defender y promover la vida en sus diversas expresiones.

Para hacer una antropología de la ética en estos tiempos, deben considerarse dos referencias metodológicas y al menos cuatro rutas por las cuales transitar, para así explorar la conducta de las personas en relación a otras. La primera referencia metodológica es la de considerar la conducta humana en su densidad y su meridiana sencillez; el acercamiento a esta realidad requiere de agudeza y —como decía Geertz— de una «descripción densa» de las moralidades (positivas o negativas), para intentar entender qué está sucediendo en la vida de la gente. Es probable que para este punto sea imprescindible tomar en cuenta la recomendación de Agamben (2002, p. 9), quien sostiene que «entender la mente de un hombre común es infinitamente más arduo que comprender la mente de Spinoza o de Dante…». La segunda referencia está relacionada con la invitación a realizar un trabajo multidisciplinar: la reflexión. Este es el campo de las precisiones y de las evaluaciones que se hacen de las acciones de las personas, sobre todo de las valoraciones que están presentes en la conducta humana y que orientan los actos de los individuos. Por ello la ética es el terreno del debate y de la construcción de consensos comunes; de un proceso de individuación y de la formación de una conciencia colectiva; de un horizonte común y de la invitación a seguir construyendo las reglas «mínimas» para vivir como seres humanos.

Una vez consideradas estas dos referencias, quiero terminar mencionando las cuatro rutas posibles para el estudio de las moralidades y la ética desde la perspectiva antropológica, sabiendo que la vida humana es multidimensional y que arbitrariamente hago aquí hincapié en cuatro dimensiones en las que habría que considerar a la ética: en relación con la vida cotidiana, la religiosidad, la economía y la política.

En primer lugar, el mundo de la vida cotidiana está repleto de formas sutiles y habituales de tratamientos despectivos y de discriminaciones que muchas veces quedan inadvertidas. Las formas de exclusión por razones étnicas, raciales, de género o de clase se reproducen larvada y «descaradamente» —como decía alguien— en las relaciones cotidianas. ¿Qué hace que unos puedan discriminar a otros y viceversa? Para esto se requiere de una aguda y penetrante observación, pues se trata de deconstruir las maneras de excluir a los otros desde algún punto de referencia considerado como el eje del mundo. En la conducta y la acción de uno está implícito el concepto del otro, y por ello para comprender mejor la ética se deben estudiar las concepciones del ser humano. Marisol de la Cadena (2004, p. 21), por ejemplo, hablando de los «indígenas mestizos», propone por ello estudiar el racismo como «el conjunto de prácticas discriminatorias que se derivan de una creencia en la indiscutible superioridad moral e intelectual de un grupo de peruanos sobre el resto». Ella descubre que la cuestión racial atraviesa capilarmente todos los segmentos e instancias sociales y que ha llegado a naturalizarse culturalmente. Esta realidad no un asunto del pasado sino algo plenamente actual, como lo recuerda Pease (2005, p. 15) al evaluar el Congreso: «Aquí cada presidente y cada ministro se siente un salvador, tienen experiencias que los hacen sentirse "por encima" y con poder».

En segundo lugar, el mundo de las religiosidades está nutrido de normas que orientan y dan sentido a la vida de los creyentes. Es en este campo que Manuel Marzal encuentra el medio natural más importante en donde hacer trabajos sobre la ética. De hecho, el campo de las religiosidades es donde se forman las maneras en que los grupos se definen como tales, pudiendo incluso llegar a formarse una suerte de «identidades asesinas», en la medida que elijan un elemento como el más importante —sino el absoluto— desde donde se cuestiona y se discrimina a los otros, incluso en nombre de un dios. La tentación de los «fundamentalismos» está presente en la vida peruana aunque no tenga una identidad religiosa propiamente dicha. Sin embargo, el terreno de las religiosidades es también donde las personas establecen formas de solidaridad y cooperación, y hacen de su fe una forma de compromiso por el cambio y la justicia, aquí y ahora. Definitivamente la ética religiosa modela de muchas maneras el comportamiento de las personas, las cuales deben ser descritas y analizadas con seriedad.

En tercer lugar, la ética debe también ser considerada en el campo de los desempeños de las personas y de las instituciones que tienen por finalidad mitigar el hambre y que las personas tengan una vida de calidad y plena. Un problema central en este campo son las inequidades y las injusticias presentes en la redistribución de las riquezas de toda especie. ¿Cómo y con qué criterios se deciden las redistribuciones de los bienes producidos por la sociedad? La distribución implica concepciones de la tarea humana y de sus relaciones en los espacios privados y públicos. Adela Cortina (1996) ha señalado que las empresas, por ejemplo, deben considerar seriamente

la ética para una producción y distribución. Sin embargo, debemos observar con detenimiento lo que significa hoy la explotación del hombre por el hombre, verbigracia en el mundo de las microempresas; es probable que la modalidad cruel y cruda de la explotación haya sido cambiada por una «estetizada» donde, por ejemplo, los derechos laborales simplemente no existen. Del mismo modo, en el campo público el tratamiento que se hace de los recursos públicos no escapa a formas de solidaridad donde la corrupción —como dice Jaris Mujica— constituye «un modo particular y complejo de relacionarse… [que] se convierte así, en un fenómeno generador de prácticas y en punto de referencia de un modo diferente de entender, plantear y pensar la política, el poder y la autoridad» (cfr. Ugarteche, 2005, p. 135). Igualmente, Deborah Poole recuerda que la corrupción son «las formas de descomposición política y moral que se derivan de las transgresiones (reales o imaginadas) de la línea divisoria que separa la vida pública y privada…» (cfr. Ugarteche, 2005, p. 61).

Finamente, la ética en el campo político adopta su forma más dramática cuando vemos en el horizonte más cercano, maneras de actuar impunemente que son aceptadas sin ambages por el sentido común. Los hechos de violencia vividos por cerca de dos décadas nos hacen pensar que la ética «después de Ayacucho» está a flor de piel. El *mal* se instala melifluamente en las mentalidades y las prácticas de muchos sectores sociales, y es aceptado como «normal» o como parte de la «naturaleza humana». Portocarrero (2004) ha iniciado una importante reflexión sobre las formas de hacer el mal en la cultura peruana, al que concibe «como un abandonarse al goce que puede generar la destrucción de la vida, como una forma excitante de escapar al vacío primordial de la existencia» (Portocarrero, 2004, p. 9). Sin embargo, queda pendiente el estudio de la ética a partir de lo que la Comisión de la Verdad y Reconciliación ha hecho y dicho en su *Informe Final* (2003). Este es un punto de llegada y también de partida para responder preguntas importantes para la viabilidad del país y la construcción de un sistema plural y tolerante de relaciones. Para ello es impostergable el estudio de las múltiples formas de impunidad por parte de los actores de las violaciones sistemáticas de los derechos humanos, cometidas tanto por Sendero Luminoso como por las fuerzas del orden y los grupos civiles armados, pero también es importante revisar las responsabilidades e «impunidades» de los partidos políticos, las empresas, los intelectuales y los grupos de la sociedad civil.

Para concluir. La agonía de la ética está en manos de las personas y las instituciones que quieran comprometerse con el cambio de condiciones de vida no deseables. *Agon* es un término griego que se puede traducir como *lucha*. Por ello, la agonía de la ética es la lucha por una vida mejor, por hacer que el mundo de las «moralidades» sea también «ético». Cuando Manuel Marzal dejó este mundo para encontrarse con lo *Realmente Real*, el reloj de la historia siguió marcando

el ritmo de la vida y sus campanadas siguieron alertando aquello que no debe dejarse de investigar y reflexionar: las formas como se producen las desigualdades, los fundamentalismos sectarios, las solidaridades corruptas y las impunidades en los diversos campos de la vida humana, pero también cómo se construyen los reconocimientos de lo diverso, cómo se hacen más tolerantes las personas, cómo se hacen más diáfanos los servicios públicos y, finalmente, cómo se hacen más humanos los que detentan el poder. Hasta siempre Manuel.

Bibliografía

Adams, Norma & Néstor Valdivia (1991). *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Agamben, Giorgio (2002). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.

Anderson, Jeanine (coord.) (2001). *Yauyos. Estudio sobre valores y metas de vida*. Lima: Ministerio de Educación.

Aranguren, José Luis (1995). *Ética*. Madrid: Alianza Universidad.

Cadena, Marisol de la (2004). *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Castro, Augusto (1994). *El Perú, un proyecto moderno: una aproximación al pensamiento peruano*. Lima: Instituto Riva-Agüero, CEP.

Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: Corporación Gráfica Navarrete.

Cortina, Adela (1996). *Ética de la empresa*. Madrid: Trotta.

Chávez, Leo (1991). «Seguir adelante». La ética empresarial y el comportamiento político entre los tejedores comerciales de Otavalo. En Jeffrey Ehrenreich (ed.), *Antropología política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas* (pp. 191-224). Quito: Abya-Yala..

Ehrenreich, Jeffrey (1991). *Antropología política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas*. Quito: Abya-Yala.

Escalante, Carmen & Valderrama, Ricardo (1992). *Nosotros los humanos. Ñuqanchik Runakuna. Testimonios de los quechuas del siglo XX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Estermann, Josef (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.

Figueroa, Adolfo, Teófilo Altamirano & Denis Sulmont (1996). *Exclusión social y desigualdad en el Perú*. Lima: Organización Internacional del Trabajo.

Flores Lezama, Carlos (2004). *Diario de vida y muerte. Memorias para recuperar humanidad. Ayacucho 1988-1991*. Cusco: CADEP-CBC.

Fuenzalida, Fernando (1995). *Tierra baldía: la crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad posmoderna*. Lima: Australis.

González, José Luis (1987). *La religión popular en el Perú. Informe diagnóstico*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

Howell, Signe (editor) (1997). *The Ethnography of Moralities*. Londres y Nueva York: Routledge.

Lipovetsky, Gilles (1998). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.

Malinowski, Bronislaw (1971). *La vida sexual de los salvajes del noreste de la Melanesia*. Madrid: Morata.

Marzal, Manuel (1977). *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Lima y Madrid: Fondo Editorial PUCP, Trotta.

Marzal, Manuel, Xavier Albó & Eugenio Maurer (1991). *El rostro indio de Dios*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel, Catalina Romero & José Sánchez (2004). *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Mujica, Luis (1998). *Los valores en jóvenes estudiantes universitarios. El caso de los cachimbos 1997-1 y 1997-2*. Lima: CISEPA, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Mujica, Luis (2004). A Dios rogando y con el mazo dando. Aproximaciones a la ética de algunos comerciantes devotos. En Manuel Marzal, Catalina Romero & José Sánchez, *Para entender la religión en el Perú 2003* (pp. 184-237). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Muñoz, Hortensia y Yolanda Rodríguez (1999). *Microempresarios: Entre demandas de reconocimiento y dilemas de responsabilidad*. Lima: Instituto de Ética y Desarrollo de la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya.

Neyra, Eloy (1993). «Cuando no trabajo me da sueño»: raíz andina de la ética del trabajo. En Gonzalo Portocarrero (ed.), *TEMPO. Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular* (pp. 45-53). Lima: Sur-TAFOS.

Pease, Henry (2005). Para un balance del Congreso de la República 2001-2006. *Coyuntura 4*, 12-15.

Peña, Antonio (1998). *Justicia comunal en los Andes del Perú. El caso de Calahuyo*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Portocarrero, Gonzalo (2004). *Rostros criollos del mal. Cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Salas, Ricardo (2003). *Ética intercultural. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago: UCSH.

Sánchez, José (2003). La ética pentecostal: entre lo tradicional y lo moderno en las sociedades latinoamericanas. En *IX Congreso de ALER: Religión y etnicidad. La religión en el Nuevo milenio una mirada desde los andes. Actas* (vol. III, pp. 393-402). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Santos Granero, Fernando (1994). *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los amuesha de la selva central del Perú*. Quito: Abya-Yala, CAAAP.

Soto, Ricardo (1998). *La ética del progreso basada en la cultura*. Huancayo: Centro Cultural José María Arguedas.

Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Ugarteche, Óscar (compilador) (2005). *Vicios públicos. Poder y corrupción*. Lima: SUR, Fondo de Cultura Económica.

EL SISTEMA ÉTICO-RELIGIOSO DE LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ COMO EXPRESIÓN DE UN PLURALISMO JURÍDICO. EL CASO DE PUEBLO LIBRE[1]

Antonio Peña Jumpa
Pontificia Universidad Católica del Perú

Introducción

El presente trabajo se inserta dentro del surgimiento o desarrollo de nuevas religiones y nuevas formas organizativas de la sociedad que están conduciendo a un replanteamiento o flexibilización de las relaciones desde grandes estructuras políticas como la del Estado con dichas organizaciones. Se trata de la crisis del consenso secular que en el pasado proclamó la desacralización de las sociedades modernas y que hoy vive un proceso de resacralización iniciada en la civilización de Occidente, secundada en las modernas sociedades latina, anglo-germánica, greco-eslava, judaica e islámica, y con efectos en sus antiguos establecimientos coloniales de América, Asia, África y Oceanía (Fuenzalida, 1995, pp. 16-17).

El propósito de nuestro trabajo ha consistido en acudir a una de esas «nuevas religiones», la iglesia de los Testigos de Jehová para procurar comprender su estructura organizativa y el conjunto de sus normas morales o éticas. A partir de esta comprensión, queremos relacionar la identificación de tal sistema ético-religioso con el concepto de sistema u orden jurídico que brota de la teoría del pluralismo jurídico. La importancia de esta relación es más que teórica. Como veremos, hay muchos aspectos ético-religiosos que se confunden con aspectos considerados como jurídicos y viceversa. Tal situación, en nuestra opinión, tiende a acrecentarse en el proceso de crisis del consenso secular, antes citado.

Dentro de tal propósito, hemos divido nuestro trabajo en tres partes: la primera referida a un pequeño marco teórico en el que se procura aclarar los conceptos

---

[1] La presente monografía fue inicialmente presentada en el curso de la Maestría de Antropología denominado Sistemas Religiosos, dirigido por el Profesor Manuel Marzal el año 1998. Agradecemos el apoyo y confianza que Manolo nos brindara en aquella ocasión.

de «sistema ético-religioso» y pluralismo jurídico; en la segunda parte se presenta el sistema ético-religioso de los Testigos de Jehová a partir de la experiencia de una de las congregaciones de Pueblo Libre; y en la tercera parte se procura hacer una aproximación de la teoría del pluralismo jurídico al sistema ético-religioso presentado.

Lo central del trabajo se localiza en su segunda parte, en la que se presenta lo que identificamos como sistema ético-religioso de los Testigos de Jehová. Esta parte se fundamenta en la información recopilada en un primer trabajo de campo realizado durante los meses de junio y julio de 1998, continuada esporádicamente el año 1999. En 1998 asistimos durante cuatro semanas a las reuniones de una de las congregaciones de los Testigos de Jehová de Pueblo Libre, aceptando la invitación de un grupo de sus miembros. Hacemos presente las limitaciones sufridas en la recolección de información, toda vez que nuestro estudio se inició como uno interesado en la congregación, más que como una investigación.

Sistemas éticos-religiosos y pluralismo jurídico

En este capítulo introducimos las definiciones teóricas centrales que utilizaremos en las siguientes partes del trabajo. Los dos conceptos centrales de estudio corresponden al de sistema ético-religioso y pluralismo jurídico. En el primero, interesa resaltar los elementos de ética y organización religiosa que se insertan como parte de un concepto mayor identificado por Marzal (1998) como sistema religioso; en tanto que del segundo nos va a interesar concentrarnos en la definición de una de los tipos de pluralismo jurídico, concretamente el que suele denominarse «nuevo pluralismo jurídico» (Merry, 1988).

a) La concepción de un sistema ético-religioso

Por sistema ético religioso queremos referirnos al conjunto de normas o reglas morales que identifica un grupo religioso a partir de sus creencias y ritos, y que aparecen respaldados por una organización que promueve su cumplimiento.

Tal definición nos conduce a destacar dos elementos: el conjunto de normas o reglas morales y la existencia de una organización que promueve su cumplimiento. Las reglas o normas morales o éticas se refieren a conductas previamente establecidas por enseñanza verbal o escrita del grupo religioso. Tales normas se desprenden de las creencias y los ritos del grupo religioso, al extremo de confundirse con estos y dificultar la precisión de cuándo nos encontramos frente a la creencia o al rito y cuándo frente a la norma ética del mismo grupo religioso. En la definición de creencia y rito seguimos a Marzal, quien, al referirse al primero, señala: «[…] Se cree en Dios, en sus intermediarios y en las personificaciones del alma

y esta fe se expresa con frecuencia en bellos mitos, que explican el origen y el fin del mundo y del ser humano y la ubicación de este en el universo [...]» (1985, p. 17).

Las normas éticas vinculadas a las creencias están referidas justamente al conjunto de valores vinculados al Dios, sus intermediarios y sus mitos reconocidos por el grupo religioso. Así, la defensa de la imagen del Dios es en sí una norma ética, aunque también resulta la creencia implícita que vincula al grupo. En el mismo sentido, se incluyen como normas éticas las vinculadas a la concepción o valoración del origen y fin del mundo, el origen y fin del ser humano, como el de la propia ubicación de este en el universo.

El concepto de rito de Marzal aparece igualmente detallado para relacionarlo a los propósitos de nuestra definición:

> Se celebran ritos festivos en honor de Dios y, sobretodo, de sus intermediarios o se va en peregrinación a los lugares de culto más venerados; se celebran también ritos de transición o pasaje con motivo de los momentos más importantes de la existencia humana, como el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio o la muerte, a fin de asegurar la protección divina en esos momentos de crisis y hacer presente ante el propio grupo el cambio de status; finalmente se recurre a los poderes del mundo sagrado por medio de múltiples ritos impetratorios (plegarias, danzas, ofrendas, sacrificios, etc.) para asegurarse su benevolencia en las múltiples necesidades de la vida (1985, p. 17).

En el presente caso, las normas éticas aparecen en cada uno de los actos rituales que identifican al grupo religioso. El solo hecho que existan los ritos y que los mismos aparezcan como una obligación moral para el creyente, nos lleva a afirmar la existencia de la norma ética. Sean ritos festivos —incluida la peregrinación—, de transición o impetratorios, la norma ética aparece en la práctica de los mismos y en la obligación de su realización. En ellos nuevamente es posible confundirnos para saber cuándo nos encontramos frente al rito y cuándo frente a la norma ética. Por ejemplo, en el rito del corte de cabello en los aymaras de Puno, el hecho de que el primer corte lo realice el padrino aparece como un dato del rito, pero al mismo tiempo como una norma ética que tiene que cumplirse para dar por realizado el rito.

El otro elemento que nos interesa resaltar del concepto de sistema ético-religioso citado es el referido a la organización del grupo religioso. La organización supone un conjunto de elementos estructurados, jerárquicos o no, que informan sobre el ingreso y salida, los cargos y funciones de los miembros del grupo religioso. Al referirnos al ingreso y salida estamos refiriéndonos a las diferentes formas mediante las que los miembros del grupo religioso se afilian o integran, lo que supone también la posibilidad de que existan formas mediante las que tales miembros pueden excluirse o son excluidos. De la misma forma, la referencia de grupo social describe

una serie de cargos y funciones que son desempeñados por los miembros afiliados y seleccionados para ello. Al respecto se puede sumar una variedad de formas de selección, como los cargos y las funciones que toque desempeñar.

Lo anterior muestra la forma que adopta y se muestra en la organización, pero a esto hay que sumar el contenido de la misma, que consiste en apreciar su funcionamiento o movimiento. Así, cuando hacemos referencia a que la organización del grupo religioso promueve el cumplimiento de las normas morales o éticas, estamos afirmando dos aspectos de su contenido: la puesta en movimiento de toda la organización religiosa que, de un lado incentiva el cumplimiento de las normas éticas y, de otro, también puede obligar o exigir el respeto de las mismas. En este último caso, nos estamos refiriendo a la posibilidad de que la propia organización religiosa promueva mecanismos de control o de resolución en el caso de que tal incumplimiento devenga en un conflicto, de acuerdo al entender del grupo religioso.

b) La concepción de un nuevo pluralismo jurídico

La teoría del pluralismo jurídico se presenta como un instrumento adicional a las pretensiones del trabajo. Esta teoría nos permite indagar la posibilidad de ordenamientos jurídicos paralelos o complementarios al ordenamiento jurídico oficial del Estado. Un ordenamiento jurídico o sistema jurídico es definido en términos de John Merryman como un «cuerpo operativo de instituciones, procedimientos y normas jurídicas» (1980, p. 13). Aunque el autor no precisa en qué consisten cada uno de los elementos de su definición, nos permitimos aproximar, a su vez, una definición de los mismos dentro de la concepción general de la disciplina del derecho. La definición de instituciones supone derechos sustantivos o valorativos como el de propiedad, familia, debido proceso, libertad, etcétera. Los procedimientos están referidos a los caminos o etapas necesarios para alcanzar, reconocer o reivindicar tales derechos; y el concepto de normas jurídicas se refiere a las formas lógicas como se plasman cada uno de esos derechos sustantivos y cada uno de los actos que conllevan al cumplimiento de tales derechos, puesto en vigencia por el órgano o la autoridad legitimada para ello. Al hablar de «lo jurídico» en el citado concepto, queremos resaltar lo que se plasma como «justo» por la autoridad o el grupo que lo identifica[2]. Lo jurídico en términos de lo justo aparece en las instituciones, procedimientos y normas.

[2] El desarrollo de este entendimiento de lo «lo jurídico» y «lo justo» se ha desarrollado en materias de los cursos de Antropología y Sociología del Derecho (Lima, PUCP, 1987 a la actualidad). Tal discusión, en parte, se encuentra recogida en la tesis del autor (Peña Jumpa, 1998), particularmente en los capítulos 1 y 13.

El concepto de pluralismo jurídico supone una amplia definición del concepto de sistema u orden jurídico y la aceptación de la existencia de los mismos en diversos niveles de la sociedad, tal como lo definiera Pospisil: «[…] todo subgrupo en funcionamiento en una sociedad tiene su propio sistema legal, el cual es necesariamente diferente en algunos aspectos de aquellos de los otros grupos sociales […]» (1971, p. 107)[3]. Una definición más actual y sistemática de pluralismo jurídico la presenta Sally Engle Merry, juntando las definiciones de Pospisil, Griffiths y Moore: «¿Qué es pluralismo legal? Esto es definido generalmente como una situación en la que dos o más sistemas jurídicos coexisten en el mismo espacio social […]» (Merry, 1988, p. 2).

La misma Merry, distingue entre dos clases de pluralismo jurídico: el clásico y el nuevo pluralismo jurídico. El clásico pluralismo jurídico está referido a «el análisis de las intersecciones entre el derecho nativo (*indigenous law*) y el derecho europeo» (1988, p. 4). Esto es el estudio de la diversidad de sistemas jurídicos en las sociedades con antecedentes coloniales, en los que es posible apreciar la convivencia de derechos nativos u originarios, previos al periodo de colonización, con el derecho europeo impuesto a través del coloniaje.

El nuevo pluralismo jurídico, de otro lado, está referido a las sociedades industrializadas o modernas. Merry describe en los siguientes términos el proceso de aceptación de esta nueva definición:

> Desde fines de los años setenta ha existido un interés entre los estudiosos socio-jurídicos, por aplicar el concepto de pluralismo jurídico a las sociedades no colonizadas, particularmente los países industrializados de Europa y Estados Unidos. Este movimiento produce una versión de pluralismo jurídico que denomino «nuevo pluralismo jurídico» […].
>
> De acuerdo al nuevo pluralismo jurídico, órdenes normativos plurales se encuentran virtualmente en todas las sociedades. Este es un movimiento extraordinariamente fuerte, en el que se ubica como centro de la investigación las relaciones entre el sistema jurídico oficial y otras normas [ordenadas] que se conectan con él […]. El nuevo pluralismo jurídico pasa de cuestiones sobre el efecto del derecho en la sociedad o aún del efecto de la sociedad sobre el derecho, hacía la conceptualización de relaciones más complejas e interactivas entre formas oficiales y no oficiales de ordenamientos […] (1988, p. 4).

Dentro de esta definición se incluyen las experiencias de las cooperativas agrarias húngaras, sindicatos británicos, leyes de juego británicas, etcétera (Merry, 1988, p. 4), a las que podemos sumar la diversidad de colonias inmigrantes de países

[3] Traducción que aparece en Merry, 1988, p. 2.

«pobres» asentados con sus costumbres en las grandes ciudades de los referidos países industrializados.

Para el contexto peruano, resulta evidente que la citada definición de clásico pluralismo jurídico es aplicable, en tanto la clasificación de nuevo pluralismo jurídico queda en duda. Sin embargo, consideramos que a pesar de identificarnos como un Estado poscolonial es posible hablar también de una sociedad «moderna» u occidental en ciertos espacios geográficos como el de la capital del país o el de sus grandes ciudades. Este contexto nos permite adelantar como información la existencia de diferentes grupos sociales que comparten ordenamientos jurídicos al lado del que identifica al Estado.

Los Testigos de Jehová de Pueblo Libre y su sistema ético-religioso

Los Testigos de Jehová constituyen una agrupación religiosa cristiana de dimensión mundial o internacional que agrupa actualmente, según información de la misma agrupación, seis millones de miembros (La Atalaya, 1998a, p. 17).

Su historia en el mundo se remonta a los años setenta del siglo pasado en el que un grupo de personas de Allegheny, Pensilvania, Estados Unidos, liderados por Charles Taze Russell, se agruparon para el «estudio riguroso de la Biblia respecto a la vuelta de Cristo» (Watch Tower, 1986, p. 8). El grupo de Russell anunció los resultados de sus estudios en discursos y páginas impresas, siendo en julio de 1879 [sic] que publicaron por primer vez *La torre del Vigía de Sión*, que posteriormente llamarán *La Atalaya*, su principal publicación a la actualidad. En 1884, constituyeron la sociedad Zion's Watch Tower, que a la fecha constituye la sede central de la iglesia en el mundo (Watch Tower, 1986, pp. 8-9).

La organización llega al Perú a través de preliminares visitas en los años treinta; no obstante, es en 1944 que la Sociedad designa a siete misioneros para el Perú (Mujica, 1986, p. 13). En 1949, tras la visita de Nathan Homer Knorr (quien sucedió a Russell en la presidencia de la sociedad), se establece una sucursal de la Watch Tower en Lima (Mujica, 1986, p. 15). Para ello, ya se encontraba en operación un Salón del Reino, lugar de reunión permanente del grupo religioso, en Santa Beatriz, Lima.

La presencia de los Testigos de Jehová en Pueblo Libre data de 1953. En esta fecha, de acuerdo a Mujica (1986), se registra una nueva visita del máximo líder de la organización internacional, Nathan H. Knorr, quien llega a presidir reuniones justamente en el distrito de Pueblo Libre. En aquella ocasión el líder dijo: «Los misioneros están en el Perú para ayudar a los hermanos peruanos a obtener la madurez necesaria para poder asumir diferentes responsabilidades en la congregación de Dios» (Mujica, 1986, p. 16).

El impulso de la agrupación en el Perú se inicia en 1954. Después de la visita de Nathan Knorr se asumieron nuevas estrategias de expansión que consistían en multiplicar el trabajo de las pocas congregaciones aún existentes en las provincias fuera de Lima. Así, la organización se expande por esa fecha en asentamientos mineros, ciudades de la costa y también de la selva del país.

En referencia a su historia en el Perú, los Testigos de Jehová reconocen que sufrieron una variedad de agresiones y hostilidades, habiendo sido las mayores víctimas los misioneros extranjeros. Pero ello no limitó su expansión. En el año 1967 lograron reunir a 6925 personas en la Primera Asamblea Internacional de Lima, en la que participó Nathan Knorr y 500 testigos de diferentes países. En 1974, también con la presencia de Knorr, la Asamblea Internacional «Victoria Divina» alcanza la participación de 19 738 personas (Mujica, 1986, p. 19).

a) La organización de los Testigos de Jehová

Si hay un aspecto que destaca en el grupo religioso de los Testigos de Jehová es su organización. Desde su fundación en la década de los setenta la iglesia ha ido creciendo en Estados Unidos y en el mundo en forma paulatina y sólidamente organizada. Esta organización supone dos órganos principales:

1. El cuerpo gobernante: «Compuesto de un grupo de cristianos ungidos (13 de mayo de 1986), entre quienes hay siete que sirven en la junta administrativa de la Sociedad Watch Tower» (Watch Tower, 1986, p. 26). Son los que dirigen las actividades de los Testigos de Jehová a nivel mundial.
2. El comité de sucursal: «Compuesto de tres o más hermanos espiritualmente capacitados en cada una de las más de noventa sucursales de todo el mundo para supervisar las actividades en más de 200 países y grupos de islas» (Watch Tower, 1986, p. 27). Son quienes dirigen las actividades de los Testigos de Jehová a nivel de cada sucursal, que puede incluir más de un país.

A estos supra órganos, se suman órganos menores identificados con un rol más individual y local:

1. Los misioneros: conformado por personas experimentadas, dedicadas a tiempo completo, de ambos sexos, casados o solteros, quienes son capacitados previamente en la Escuela Bíblica situada en Galaad (EE.UU.) para luego servir en el extranjero. Reciben un curso de cinco meses sobre el estudio concentrado de la Biblia, historia bíblica y la organización de Jehová. La Sociedad les paga el transporte, les provee alimentos «saludables»,

alojamiento «modesto» y una pequeña «mesada» para gastos personales (Watch Tower, 1986, p. 22).

2. Los superintendentes viajantes o superintendentes de circuitos: son hombres con muchos años de experiencia en la labor predicadora, quienes son liberados del trabajo seglar y la responsabilidad de mantener un hogar para emprender el ministerio a tiempo completo (Watch Tower, 1986, p. 20). Están asignados a atender un circuito que tiene entre dieciocho y veinticinco congregaciones. Visita cada congregación del circuito aproximadamente dos veces al año y después de dos o tres años se le asigna otro circuito (Watch Tower, 1986, pp. 20-21).
3. Los superintendentes de congregación: «Son hombres capacitados, maduros y experimentados» que supervisan y dirigen la labor de su congregación, particularmente la instrucción, tomando la delantera en la actividad de predicar (Watch Tower, 1986, p. 21). Se confunden con los Ancianos, en tanto ambos tiene por ámbito la congregación; sin embargo, destacan sobre todo como pastores que dirigen la actividad ministerial y de predicación.
4. Los ancianos de congregación: con semejantes características a los Superintendentes de Congregación, están designados a la administración de la congregación. Tienen «la responsabilidad de censurar y administrar disciplina a quienes estén siguiendo un derrotero incorrecto y pueden representar una amenaza a la unidad y a la limpieza espiritual y moral de la congregación» (Watch Tower, 1986, p. 21).
5. Los precursores: son hombres o mujeres, solteros o casados, que deciden, conforme se van identificando más con su congregación, dedicar más horas al trabajo ministerial. Son quienes están más identificados con una labor evangelizadora, «ungidos para predicar». Se distinguen entre precursores regulares y precursores auxiliares. El primero dedica noventa horas o más de predicación al mes, mientras el segundo dedica sesenta horas o más.
6. Los ministros o publicadores: son todos los Testigos de Jehová dedicados y bautizados. La dedicación está referida a su participación en las cinco reuniones semanales que tiene programadas cada congregación. Una vez bautizados, les está prohibido compartir su religión con otra u otras religiones, por ser estas consideradas «falsas religiones».
7. Los estudiantes de la Biblia: son los que se inician en el conocimiento de la Biblia bajo la dirección de un anciano o precursor. Reciben una formación de seis meses o más. En la actualidad tal enseñanza se realiza bajo el libro *El conocimiento que lleva a la Vida Eterna* (Watch Tower, 1995). Luego de este periodo de formación, el estudiante decide su integración

o no al movimiento de los Testigos de Jehová. Por entrevistas tenidas con algunos miembros, nos informaron que su incorporación fue después de uno y hasta dos años de su formación, dependiendo de la «madurez» del estudiante.

b) La organización en Pueblo Libre

En el distrito de Pueblo Libre, de la provincia de Lima, se aprecia la réplica de la organización antes descrita en pequeño. Son una parte, y los miembros siempre resaltan ello, de la gran organización mundial.

El Salón del Reino, situado en la calle Carlos de los Heros 738 (ex calle Junín), constituye el centro de reunión de cuatro congregaciones que corresponden al Norte, Sur, Este y Oeste de Pueblo Libre, con parte de distritos vecinos. Las cuatro congregaciones se reúnen en horarios diferentes. Nuestra participación se ha identificado con la congregación de la parte Norte de Pueblo Libre. Esta congregación reúne un promedio de ciento veinte miembros, entre adultos y niños, en sus reuniones públicas semanales del día domingo a las 9:30 a. m. A su vez, se subdividen en seis grupos de veinte personas promedio para el estudio privado de la Biblia o de un libro de actualidad de la Sociedad.

Cada congregación tiene un grupo de superintendentes y ancianos. En el caso de la congregación Norte de Pueblo Libre, hay seis ancianos, los cuales se encuentran asignados a cada una de las reuniones grupales de estudio privado y de los cuales cinco, a su vez, se desempeñan como superintendentes de la congregación. Como superintendentes supervisan y dirigen el servicio de la congregación, en tanto como ancianos llevan adelante la obra de Dios, actuando de diáconos, organizando el programa del servicio y velando porque este se cumpla. A su vez, tres ancianos componen el Comité Judicial encargado de «juzgar», «mediante la palabra y el juicio de Dios», a los Testigos de Jehová «malhechores»[4].

Los ancianos y superintendentes, a su vez, laboran con los precursores. Desconocemos la cifra exacta de precursores, pero por la referencia que se hace en las reuniones, constituyen un grupo aproximado de treinta, que constantemente está en capacitación y convocando a nuevos ministros.

De otro lado, las cuatro congregaciones de Pueblo Libre se integran a un circuito de veinte congregaciones, coordinado por un superintendente viajero. El circuito, a su vez, se integra al distrito de Lima Metropolitana.

---

4 Resulta importante la referencia de este último cuerpo organizado, que no aparece en las publicaciones conocidas de la Watch Tower en tanto resulta ser el órgano que descalifica a los que afectan la organización. Según referencias de uno de los ancianos, en el año 1997 hubo 63 000 expulsiones de las diferentes congregaciones del mundo.

c) Las reuniones y sus publicaciones

Parte de la labor organizativa de los Testigos de Jehová se expresa en la planificación y participación de reuniones y en las sofisticadas publicaciones con las que cuentan para cada sesión. «Todos, en todas partes del mundo, tienen las mismas reuniones y el estudio de los mismos textos semanales», nos lo confirma un anciano de la congregación. Recalcan: «Los hermanos de la comunidad campesina más alejada de nuestro país tiene acceso al mismo texto de *La Atalaya* que estudiamos aquí [Pueblo Libre] o que estudian los hermanos de Estados Unidos, Alemania o Japón» (junio de 1998).

Cada congregación se reúne tres veces a la semana, en los que desarrollan cinco reuniones. Siguiendo el caso de Pueblo Libre, describiremos las cinco reuniones.

Las dos principales reuniones son los domingos de 9:30 a 11:30 de la mañana. La primera hora corresponde al discurso público efectuado por el superintendente visitante, un anciano invitado o el anciano de la congregación. Trata sobre las enseñanzas bíblicas, profecías, el deber de predicación, con un mayor énfasis en el «vivir cristiano» y las normas morales o éticas que identifican al Testigo de Jehová. La segunda reunión, en la siguiente hora, corresponde al estudio de un artículo o texto de la revista *La Atalaya*, planificado con anticipación desde su sede central para tal fin. Los artículos que nos ha tocado compartir regularmente han puesto énfasis en el «Nuevo Reino» y la posibilidad de que vivamos la «felicidad eterna» nunca antes imaginada: vivir con los animales más feroces, rodeado de árboles y bosques y respirando el aire puro, son ejemplos de ese Nuevo Reino. La lectura de *La Atalaya* se hace en forma bastante dinámica: hay un lector del texto dirigido por el conductor quien, a su vez, es quien hace las preguntas al público para que este participe voluntariamente. Las preguntas que hace el conductor aparecen en la parte inferior del texto y están referidas a cada párrafo de lectura. El texto puede tener diecinueve párrafos y el mismo número de preguntas, avanzándose la lectura y el comentario de párrafo en párrafo.

La tercera y cuarta reunión son compartidas los días viernes de 7:00 a 9:00 de la noche en el mismo Salón del Reino. La primera hora corresponde a la Escuela del Ministerio Teocrático, en la que se enseña a los asistentes a conseguir información de temas bíblicos y cómo difundirlas eficazmente. Después de veinte o veinticinco minutos de instrucción, se pasa a la presentación de discursos o diálogos cortos (ensayos) efectuados por los ministros instruidos. Después de cada uno de estos discursos o diálogos, el anciano instructor entrega consejos para el mejoramiento del instruido. La segunda hora corresponde a la reunión de servicio, en la que se presentan las «buenas nuevas» realizadas de casa en casa en la labor de peregrinación, con información del circuito y del distrito. Esta última información que se comparte

es recogida de un texto mensual de cuatro carillas (boletín) denominado «Nuestro Ministerio del Reino», editado por la Watch Tower para el Perú. En esta reunión se promueve la labor del precursorado y, más exactamente, la predicación que debe efectuar todo Testigo de Jehová.

La última reunión corresponde a las sesiones privadas o familiares sobre el estudio de la Biblia y un libro adicional editado por la Sociedad. En la actualidad este libro adicional es el que corresponde a *La Biblia: ¿palabra de Dios o palabra del hombre?* (Watch Tower, 1989). Esta quinta reunión es realizada los días martes, en casa de uno de los miembros de la congregación, a partir de las 7:00 de la noche generalmente, dependiendo de cada uno de los seis grupos de estudio. En nuestro caso, por «razones de trabajo», se nos brindó la oportunidad de participar en el último horario: de 8:15 a 9:15 de la noche. A continuación narramos parte del trabajo de campo que identificó nuestra primera participación en la reunión:

> Llegamos a las 8:40 de la noche, acompañados del amigo precursor que conocimos el domingo pasado después de una visita que recibiéramos. La reunión había empezado a las 8:15 [siempre son puntuales]. Llegué y saludé a la persona que dirigía la reunión, luego a otra persona sentada cerca de él. Había un círculo entre sillas y sofás, y había una doble fila de sillas tras las primeras. Luego de dar la mano nos sentamos en las sillas traseras. Todos fueron cordiales en la recepción.
>
> Continuó la reunión. El que dirigía (de quien luego nos enteramos que era el anciano del grupo), siguió en la dirección de la lectura del texto *La Biblia ¿Palabra de Dios o palabra del hombre?* El método de enseñanza era semejante al que nos tocó conocer en la reunión dominical pasada: el líder pedía a la persona elegida como lector que avance por párrafos; después de cada párrafo el anciano leía la pregunta que se encontraba en la parte inferior del texto; los asistentes previamente habían leído el texto, por lo que con bastante facilidad daban respuesta a las preguntas. Todos participan, incluso los niños, aunque limitadamente. Entre los niños destacó la participación de uno de 10 años.
>
> Al rato que habíamos llegado se sumaron más personas. Primero llegaron dos niños, uno de 10 con su hermanito de 5 años aproximadamente. Después llegó una señora de aproximadamente 30 años, con su hijo de 3 años aproximadamente. Finalmente llegaron una señora de 50 y un joven de 25 años aproximadamente. En la reunión, antes de nuestro arribo, habían tres niños más, de 6, 13 y 15 años aproximadamente; dos parejas de esposos, entre los que se incluían los dueños de casa y el anciano y su esposa; un adulto de 30 años aproximadamente, quien hacía de lector y luego nos enteramos que era psicólogo; y una anciana de aproximadamente 80 años, quien participaba animosamente.
>
> La reunión siguió la metodología comentada hasta las 9:15 de la noche. Luego pasaron a los avisos que identificaba al grupo. Repasaron las visitas de cuadras,

> con los grupos comprometidos en llevarlas a cabo, invitando libremente a participar (no lográbamos entender las claves de cuadras y grupos que identificaban). Seguidamente el líder hizo recordar que debíamos un almuerzo al superintendente visitante y su esposa que llegarían a fines de mes para recorrer la congregación. Ninguno se ofreció como voluntario, quedando pendiente la designación para la siguiente reunión.
>
> La reunión acabó pidiendo el óbolo voluntario para los gastos de la reunión especial que se tendría próximamente [Asamblea de Distrito]. Todos se sentían comprometidos en colaborar. Los niños inclusive con 10 o 20 centavos. En otros casos los mismos niños con 1 sol. Nosotros también colaboramos antes del cierre de la alcancía de madera y después de la conversación amical que tuvimos con el anciano y parte de los asistentes […] (martes 9 de junio de 1998).

De otro lado, las publicaciones de la Watch Tower aparecen como importantes textos de consulta, información y enseñanza dentro de la metodología y estrategia que envuelve a los Testigos de Jehová en la organización y propagación de su iglesia. Como ellos mismos reconocen «nuestras reuniones no están llenas de ritos, sino que se concentran en la educación divina» (reunión del martes 16 de junio de 1998). Se trata de una literatura numerosa, con permanente énfasis en pasajes bíblicos y a disposición gratuita de los miembros de la iglesia. Algunos de los textos como *La Atalaya* y ¡Despertad! son entregados libremente a cualquier interesado.

De acuerdo a la Sociedad, la literatura bíblica que difunden es elaborada por «trabajadores voluntarios» que cuentan con alojamiento, alimentos y una pequeña «mesada» y «suma» para necesidades personales (Watch Tower, 1986, p. 24). Estos trabajadores han desarrollado un sistema electrónico de fotocomposición plurilingüe llamado MEPS que puede procesar más de 200 idiomas: «Hoy día hay en 25 países unidades de entrada de texto y unidades gráficas MEPS producidas por los Testigos de Jehová, y hay planes para producir más de estas […]. La Sociedad publica ahora revistas en más de 100 idiomas en 36 países, y en cinco países también se imprimen libros y Biblias […]» (p. 24).

La revista más importante que editan es *La Atalaya*. El último texto de discusión en nuestro análisis, de fecha 1 de junio de 1998, ha sido publicado en 128 idiomas, con un tiraje medio de 22 103 000. Le sigue ¡Despertad!, publicada en 81 idiomas, con una tirada media de 19 617 000. Ambos textos son sumamente importantes. El primero es utilizado en una de las reuniones conjuntas semanales de la congregación, en tanto el segundo es una revista de información «seglar»; esto es, académica con poco contenido religioso.

A dichos textos le sigue una edición bastante numerosa de la Biblia. A la fecha, de la última edición —considerada la «más auténtica»— del año 1961,

se han impreso 81 465 000 ejemplares. Adicionalmente, existe una lista de libros, que superan los veinte, orientados a temas específicos, con millones de ejemplares impresos también.

d) La fuerza de sus creencias

Conforme a la bibliografía revisada y nuestra participación en sus reuniones, la creencia de los Testigos de Jehová puede ser agrupada en tres aspectos: el poder de la Biblia, la imitación a Cristo como Jehová y la ideología del Nuevo Reino.

El poder de la Biblia

La Biblia se presenta como la palabra de Jehová Dios y, por ello, se constituye en la fuente de conocimiento y felicidad a la que los Testigos de Jehová se someten como norma de todas sus creencias. Constantemente, en el diálogo y en las lecturas, una cita bíblica aparece como el ejemplo o la referencia que demuestra lo afirmado.

Como fuente de conocimiento, la Biblia es entendida como exacta sobre cualquier referencia humana, incluida la científica. Por ello, destacan, sin ser su vocación, que la Biblia incluye temas científicos o tecnológicos explicados miles de años antes de que el hombre los demostrara:

> Aun cuando la Biblia no es un tratado científico, es científicamente exacta. Por ejemplo, en una época en que casi todo el mundo creía que la tierra era plana, el profeta Isaías la calificó de «círculo» (hebreo *jugh*, que en este pasaje comunica la idea de «esfera») (Isaías 40: 22). Sin embargo, el concepto de una tierra esférica no recibió amplia aceptación sino hasta miles de años después del tiempo de Isaías. Por otra parte Job 26: 7, escrito hace más de tres mil años, dice que Dios está «colgando la tierra sobre nada». Un escriturario comentó al respecto: «cómo supo Job la verdad, demostrada por la astronomía, de que la Tierra está suspendida en el Vacío, es una cuestión que no pueden esclarecer fácilmente los que niegan la inspiración de la Sagrada Escritura» (Watch Tower, 1995, p. 17).

De otro lado, la Biblia como fuente de felicidad puede apreciarse en el conocimiento que nos otorga «para vivir bien, en condiciones óptimas y en un entorno maravilloso conforme lo ha querido Dios» (Watch Tower, 1995, p. 6). Garantía de este conocimiento lo constituyen las profecías escritas en la Biblia: «[…] La Biblia contiene muchas profecías hasta en el más mínimo detalle. Es obvio que no pudieron inventárselos simple hombre […] Veamos algunos ejemplos. La caída de Babilonia […] El ascenso y caída del "rey de Grecia" […] La vida de Jesucristo […]» (pp. 17-18).

A las profecías citadas se suma una que está pendiente de cumplirse y es la que corresponde a la razón de la felicidad comentada: el paraíso terrestre venidero. La felicidad infinita está consagrada en dicho paraíso, que no es otro que el Nuevo Reino de Dios.

La imitación a Jesús como Jehová

Para los Testigos de Jehová, el Dios verdadero es Jehová, quien es «una persona real que se interesa afectuosamente por todos nosotros como individuos» (Watch Tower, 1995, p. 23); sin embargo, es imposible hacer una imagen exacta de él pues «ningún hombre lo ha visto jamás» (Juan 1: 18; Éxodo 33: 20).

A Jehová sus creyentes le otorgan cuatro cualidades: poder, sabiduría, justicia y amor. De estas, la más importante es el amor, cualidad que se puso de manifiesto en la creación de la vida. Pero, estas cualidades que deben ser seguidas por los hombres, no resultarían fáciles de comprender si no fuera por Jesús, hijo de Jehová Dios, también llamado Mesías Prometido, identificado como el personaje histórico que mostró las cualidades del Dios Jehová.

Jesús «es la llave que abre el conocimiento de Dios» (p. 33) y es «la imagen del Dios invisible» (Colosenses 1: 15). Es a través de Jesús que los miembros de la iglesia se aproximan a Jehová, siendo en esta relación que se deposita en gran medida el fundamento de su ética o moralidad, como veremos más adelante: «[…] Todo lo que Jesús hizo cuando estuvo en la Tierra es exactamente lo que Jehová habría hecho. Por consiguiente, cuanto más conozcamos a Jesús, mayor será nuestro conocimiento de Jehová» (Juan 8: 28; 14: 8-10) (pp. 39-40).

Adicionalmente, Jesús es considerado como una persona viviente. A pesar de su muerte histórica, «centenares de personas del siglo I e. c. [era común] fueron testigos oculares de su resurrección» (1 Corintios 15: 3-8). En consecuencia, es considerado como un Rey reinante, sentado a la diestra de su padre y que «muy pronto ejercerá su gobernación sobre nuestra atribulada Tierra» (p. 41).

La ideología del nuevo reino

Justamente el «cercano» gobierno de Jesucristo constituye la construcción de un Nuevo Reino. Este es el orden divino en el que se «curarán todos las enfermedades, se pondrá fin a la muerte y resucitarán miles de millones de personas para que tengan la oportunidad de vivir para siempre en la Tierra» (Juan 5: 28-29). El Nuevo Reino es la vuelta al paraíso que Dios creó con Adán y Eva, y es en el que se «bebían de las dulces aguas y se recogían los frutos de los árboles, sin que los animales representen un peligro» (Watch Tower, 1995, pp. 8-9). Esta expresión aparece graficada permanentemente en las publicaciones de la Sociedad, a colores y bajo arte realista.

Las referencia de las características de la vida en este Reino o Paraíso restaurado son recurrentes en *La Atalaya* y en los discursos públicos. Se invita y convoca a los miembros e interesados a sumarse a la gran obra, para ser parte del Reino y vivir en felicidad eterna. Las características más importantes sobre aquel aparecen sistematizadas y fundamentadas con citas bíblicas en el libro de instrucción para estudiantes de la Biblia:

1. «Ya no habrá enfermedad, ni vejez, ni muerte [...]».
2. «El crimen, la violencia y la iniquidad habrán desaparecido para siempre [...]».
3. «Por toda la Tierra reinará la paz [...]».
4. «Todos tendrán vivienda y trabajo agradable [...]».
5. «Habrá alimento saludable en abundancia [...]».
6. «Vivir eternamente en una Tierra paradisiaca producirá gran placer [...]». (Watch Tower, 1995, pp. 9-10).

e) Las normas morales o éticas

Permanentemente en el sentir, el vestir, el hablar, el sentarse, el caminar, las expectativas, el grupo de amigos, en suma, en su vida diaria, es posible encontrar las normas morales de los Testigos de Jehová. Como podrá entenderse, ocuparse de cada uno de las normas morales nos llevaría un largo estudio y una larga lista. El propósito de las siguientes líneas es presentar cuáles son los principios básicos que pueden guiar esas normas y, a su vez, hacer una presentación de las mismas agrupándolos en cuatro niveles: familiar, socioeconómico, sociopolítico e individual-personal. Adicionalmente, presentamos la actuación del Comité Judicial de Ancianos, vinculado al cumplimiento de las normas morales o éticas que citaremos.

Los principios básicos

Tratando de sistematizar en valores lo que significó la vida de Jesucristo, quien hizo en la tierra lo que Dios Jehová hubiere hecho, puede afirmarse la existencia de cuatro principios básicos para los Testigos de Jehová: la honradez, la humildad, la paciencia y la confianza:

- La honradez: está identificada con la dignidad, que a su vez es entendida como la directa fuente de felicidad o bienestar en los miembros de la congregación. Se encuentra vinculada al no mentir y al no robar: «Hable verdad cada uno de ustedes con su prójimo [...] El que hurta, ya no hurte más, sino, más bien, que haga trabajo duro [...] para que tenga algo qué distribuir a alguien que tenga necesidad» (Efesios 4: 25-28).

- La humildad: el principio tiene como sustento la siguiente cita: «Dios se opone a los orgullosos, pero ayuda con su bondad a los humildes» (Pedro 5: 5-7). Ello supone, en la percepción del Testigo de Jehová, actuar en todo momento con humildad: en el trato de las personas y en la práctica de la conducta individual. Involucra el sometimiento de los «jóvenes» a los «ancianos», a quienes se les debe considerar guías con más experiencia y entregado al servicio de Dios. En sus reuniones recalcan que el trato humilde también involucra sabiduría: «Aquel que considera que sabe más o que considera que lo que hace es mejor que los demás, se equivoca, porque el solo hecho de pensar ello lo limita y lo muestra como inferior a los propósitos de Dios» (reunión pública del 5 de julio de 1998).
- La paciencia: está identificada con la fe. Esta es identificada como un «cheque que no ha sido cobrado: mientras que no se ponga en prueba [no se cobre], no se sabe cuánto vale» (reunión pública del 5 de julio de 1998). El principio está presente en la inserción del miembro en la congregación, su participación como estudiante, ministro, predicador, anciano y superintendente. La paciencia supone entregarse a cada uno de estos estadios dentro de lo querido por Dios Jehová, el «soportar» cada una de las actividades que involucran tales etapas.
- La confianza: está identificada con la esperanza. Tener confianza supone ante todo tener esperanza, lo que significa confiar en la Organización de Jehová y buscar ante todo el Reino prometido. La confianza en el futuro Reino de Cristo, como hemos indicado, es la felicidad eterna. De acuerdo a ello, la confianza en la Organización es la adhesión plena a la misma, buscando no ser crítico sino, ante todo, estimulándola para que mejore.

La práctica de la ética en cuatro niveles

Buscando una aproximación a las prácticas de las normas morales o éticas de los Testigos de Jehová, sistematizamos estas en cuatro niveles: las normas éticas referidas a lo familiar, las que corresponde a lo socioeconómico, a lo sociopolítico y a lo individual-personal.

Nivel familiar

La familia, en la concepción del Testigo de Jehová, es una institución fundamental. La unidad de la familia y, particularmente, la adhesión de toda ella a la organización de la iglesia resultan ideales en sus relaciones. Ello nos puede ir mostrando que la afiliación a la iglesia se presenta como adscriptiva, esto es, que las prácticas religiosas se procuran suceder de padre a hijo.

El padre es identificado como cabeza de familia y el responsable de su cuidado (Efesios 6: 4). La mujer aparece con un rol secundario: «En la mayoría de las familias, el padre no es el único que atiende a los hijos: la madre de estos, su esposa, comparte gustosa con él dicha obligación. Por ello, el rey Salomón dijo: "Escucha hijo mío, la disciplina de tu padre, y no abandones la ley de tu madre" (Proverbios 1: 8)» (La Atalaya, 1998b, p. 20).

Ello confirma también por qué los líderes de la organización son varones. A las mujeres se les tiene prohibido ascender a los cargos de anciano y superintendente: «Que la mujer aprenda en silencio. No permito que la mujer enseñe, ni que ejerza autoridad sobre el hombre, sino que esté en silencio» (Timoteo 1: 11-12). Así también, en el supuesto de que el esposo tenga que asumir el cargo de superintendente viajero y tenga que desplazarse a otro lugar para el desempeño de su cargo, la esposa y los hijos lo siguen.

Esto explica por qué la convivencia de un varón de la congregación con su esposa o novia que no es Testigo de Jehová puede resultar en constante conflicto. En el caso inverso, es más posible que coexistan.

En general, proclaman el amor a la familia y a los hijos. La atención de estos supone encaminarlos desde pequeños en la lectura de los textos y en las reuniones de la organización. El padre es, siguiendo el razonamiento antes mencionado o la enseñanza que comparten, el ejemplo permanente de los hijos; la esposa sigue y reproduce el ejemplo.

Nivel socioeconómico

Los Testigos de Jehová consideran al mundo externo a su organización como «inicuo», «perteneciente a Satán». La sociedad es identificada como «egoísta», envuelta de «inmundicias» (discurso del 12 de julio de 1998). Es una sociedad en la que se legitima la corrupción, todos compiten por dinero, y donde hablar de una «hazaña sexual» aparece como una finalidad deseada por muchos. Rechazan el homosexualismo y las bromas obscenas. Rechazan los programas de televisión y todas las formas de diversión que no guarden compatibilidad con la enseñanza bíblica. Rechazan igualmente el lujo y las riquezas que no sirven a la obra del Dios Jehová. En suma, llegan a convocar a sus ministros para que renuncien a todo y sigan a Jesús en su Reino de Dios (Lucas 9: 57-62).

El trabajo seglar es considerado necesario para vivir, pero no para enriquecerse. No aspiran a ascender, por ejemplo, en los cargos de la Administración Pública. Justifican más bien la posibilidad de trabajar independientemente. Uno de nuestros entrevistados puso énfasis en su experiencia como trabajador de la Administración Pública, en la que conoció de robos realizados por los propios funcionarios,

que lo llevaron a su frustración y a la renuncia de dicho empleo (entrevista del 13 de julio de 1998).

Contrariamente, el pago de los impuestos aparece como un aspecto contrario al rechazo de la sociedad que proclaman. Rechazan la vida en la sociedad, sin embargo también exigen permanentemente que todos sus miembros deban cumplir con el pago de impuestos. Ello lo justifican a partir de la enseñanza bíblica: «Paguen a César las cosas de César, pero a Dios las cosas de Dios» (Marcos 12: 17). Dado que es la misma sociedad la que le otorga los recursos para pagar el impuesto, hay que proceder a cumplir con los mismos. Se suma el hecho de que quieren eludir cualquier tipo de conflicto con el ente recaudador, el Estado.

Nivel sociopolítico

Sus normas éticas coinciden en rechazar al Estado y los movimientos políticos. Para ambos casos, el cambio o la mejora del Estado y su gobierno corresponde a Jehová, no es una tarea de los hombres.

El Estado y sus gobernantes son calificados de «inicuos», al igual que la sociedad. Los Testigos de Jehová aborrecen cualquier gobierno, en tanto ellos han servido y sirven a los propósitos humanos, y aborrecen en especial a quienes gobiernan. Si bien asisten a las elecciones es para evitar las multas, pero aseguran que siempre vician sus votos. Consideran que la salvación y la construcción de un nuevo gobierno vendrán con el Reino de Jehová. El cambio de gobierno no les compete a los hombres, sino a Jehová.

Si rechazan al Estado y su gobierno, de igual forma rechazan los partidos o movimientos políticos. Ante la pregunta de si ellos, por su disciplina, podrían ser buenos gobernantes y si el país los necesitaría, fueron tajantes al sustentar que «en el gobierno el más honesto se transforma, se corrompe» (reunión del 9 de junio de 1998). Siempre existen contradicciones e intereses que no pueden ser enfrentados. Por ello, el conjunto de miembros de la iglesia sabe que no puede participar en política.

Un tema adicional al Estado es la referencia del cumplimiento de sus normas, como el del Servicio Militar Obligatorio. Ellos se encuentran en total oposición a dicho mandato: «Dios Jehová se opuso a que comamos de la sangre y prohíbe asesinar» (Mateo 19: 16-18). En consecuencia, los Testigos de Jehová utilizan todos los medios con tal de evitar el servicio militar obligatorio. En una entrevista se nos narró el caso de un joven de la congregación que fue detenido en una «batida». El conjunto de ancianos se organizó para buscar su liberación. Cuando fueron a visitar al joven detenido encontraron que este no había aceptado el corte de cabello y el uso del uniforme militar, lo que había dado lugar a que reciba una fuerte paliza. En dos días consiguieron la liberación del joven. Según palabras

textuales de un entrevistado: «prefieren ir a la cárcel antes de acudir al servicio militar obligatorio» (13 de julio de 1998). En el mismo sentido opera su rechazo al saludo a los símbolos patrios.

Nivel individual-personal

Al igual que los anteriores niveles descritos, el individuo Testigo de Jehová se somete a las reglas morales que brotan de las enseñanzas bíblicas. En el ámbito de las relaciones de pareja rechazan la fornicación (relaciones sexuales prematrimoniales), el adulterio (relaciones sexuales extra matrimoniales), el homosexualismo y las prácticas orientadas a un control de la natalidad como el aborto, la vasectomía o las ligaduras de trompas. Las propias relaciones sexuales con la pareja son tomadas como «dañinas al espíritu» si es que no es para la reproducción.

Todas estas reglas tienen su explicación en el contenido de la Biblia. Por ejemplo, la prohibición de la fornicación encuentra su fundamento en el hecho de que no involucra una «felicidad verdadera»: «ofende a Dios y puede insensibilizar la conciencia de la personas» (1 Tesalonicenses 4: 3-5).

En el tratamiento de su salud, se oponen a la transfusión de sangre, por considerarla contaminante con respecto al alma de cada uno de nosotros —y, con ello, a la vida— y, además, por ser peligrosa por el posible contagio de enfermedades como el SIDA:

> Jehová dijo a Noé y a su familia que la sangre representa el alma, es decir la vida. Por ello, les prohibió comer sangre de cualquier clase (Génesis 9: 3-4). Como somos sus descendientes, aquella ley es obligatoria para todos nosotros. Jehová dijo a los israelitas que la sangre debía derramarse en el suelo y nadie debía usarla para ningún propósito personal (Deuteronomio 12: 15-16) […] Por respeto a la santidad de la vida, los cristianos piadosos no aceptan transfusiones de sangre, aunque otras personas insistirían en que les salvarían la vida. Muchas alternativas médicas que los testigos de Jehová aceptan han resultado muy eficaces y no exponen a la persona a los peligros de las transfusiones de sangre. Los cristianos saben que lo único que verdaderamente puede salvar la vida es la sangre derramada de Jesús. La fe en ella hace posible el perdón y la perspectiva de recibir vida eterna (Efesios 1: 7) (Watch Tower, 1995, pp. 128-129).

Dentro del cumplimiento de esta prohibición, el Testigo de Jehová porta un documento especial de declaración jurada bajo la firma de dos testigos en el que manifiestan la renuncia a todo tipo de tratamiento que signifique el uso de sangre ajena y sus derivados. El documento aparece fundamentado en las normas del Código Civil y en el derecho fundamental a la libertad de creencias consagrada en el artículo 2, inciso 3, de la Constitución Política del Perú. Adicionalmente cuentan con un cuerpo de médicos cooperantes en todo el mundo, quienes

investigan y conocen los tratamientos alternativos a la transfusión sanguínea. En las entrevistas, nos refirieron varios casos en los que los «hermanos» fueron salvados a través de estos tratamientos alternativos, pero también refirieron casos trágicos que ocurrieron porque «así lo quiso Jehová». En suma, podríamos decir que frente a la confrontación de la muerte con el uso de la transfusión sanguínea, prefieren la muerte.

Finalmente, cabe referir que el consumo de licor y el baile en aniversarios o reuniones que el grupo de la congregación organice no se encuentran prohibidos. Sí se prohíbe el exagerado consumo del licor, el consumo de drogas, así como las fiestas de cumpleaños. Esta última prohibición tiene su explicación en el hecho de desconocerse cuándo fue el nacimiento de Jesucristo, según refieren: «[…] En vista de que las escrituras no revelan la fecha de nacimiento de Jesucristo, que fue un hombre perfecto, ¿por qué deberíamos dar atención especial a los cumpleaños de seres humanos imperfectos? (Eclesiastés 7: 1). Es natural que los padres piadosos no esperen a que llegue ningún día especial para mostrar amor a sus hijos […]» (Watch Tower, 1995, p. 126).

En suma, el conjunto de reglas morales o éticas de los Testigos de Jehová encuentra su fundamento en el texto bíblico, del que se recoge cada una de las prácticas de Jesucristo, su vida y pensar, configurando el tipo ideal de persona querida por su Dios Jehová.

f) El cumplimiento de las normas éticas: actuación del Comité Judicial de Ancianos

Complementariamente al conjunto de reglas o normas morales o éticas y a los principios que lo respaldan, está presente un órgano constituido para «administrar disciplina» al interior de cada congregación: el Comité Judicial de Ancianos. En nuestra opinión, se trata ante todo de un sistema de resolución de conflictos[5] vinculados al incumplimiento de las normas de la organización. Esto supone el sometimiento de conflictos que no solo están vinculados a la violación o transgresión de los principios o las normas morales o éticas que brotan del texto bíblico, sino inclusive aquellos conflictos derivados de normas jurídicas que involucran al Testigo de Jehová como persona.

Un caso o conflicto que trata sobre el incumplimiento o transgresión de una de las reglas previstas en la ética de los Testigos de Jehová es el referido al «no fornicar». En el razonamiento de los ancianos es claro, que por más que el acto sea privado y solo se encuentre en la conciencia del transgresor, «tarde o temprano el hermano se delata, su alma [inconsciente] presiona para mostrar la verdad y buscar arrepentirse»

[5] Hablamos de «conflictos» en el sentido de la existencia de una confrontación de intereses entre quienes están obligados a cuidar el cumplimiento de las reglas y quienes transgreden las mismas.

(13 de julio de 1998). Pero también puede tratarse de conflictos vinculados a incumplimientos familiares o personales que pueden encontrarse relacionados, ante todo, con aspectos jurídicos o legales de la sociedad; por ejemplo, el hecho de que un «hermano» esté descuidando a su familia y no contribuya con los alimentos necesarios para el sustento de esta. En este ejemplo, el Comité Judicial puede verse convocado inclusive por la esposa o el familiar transgresor.

El órgano de resolución de este sistema, como hemos indicado, es el Comité Judicial de ancianos. En la congregación de Pueblo Libre Norte tal Comité está integrado por tres de los seis ancianos. En general, para resolver los casos presentados, asumen el siguiente procedimiento general: tienen una reunión previa para analizar y reflexionar el caso. Una vez que conocen el caso, imploran a Dios Jehová para que les ayude a resolverlo. Para ello, cuentan con un libro especial al que solo el anciano tiene acceso: «El libro no puede ser entendido sino por el anciano; no se puede conocer si es que no se conoce la Biblia y si es que no se implora a Jehová para que nos ayude a solucionar el caso» (13 de julio de 1998).

Bajo este razonamiento, consideran: «La solución es divina, por lo que el procedimiento también lo es» (13 de julio de 1998). Una vez identificada una «solución», bajo la inspiración divina, el Comité Judicial se reúne con el «transgresor» o «malhechor». Puede tratarse de una o de varias reuniones consecutivas. El Comité busca que el «malhechor» reconozca su «error», para así dar paso a la «solución» y terminar el conflicto. En el análisis y procesamiento del «error», «falta» o «pecado» los miembros del Comité tienen en cuenta el siguiente principio: «todo pecado es malo pero no todo pecador es inicuo»[6]. Las reuniones son desarrolladas en privado, solo comprometen al Comité de ancianos y al «malhechor» o «transgresor». Es preocupación del Comité no difundir o extender el caso.

La aplicación de las «sanciones» o medidas disciplinarias es un tema adicional. Según la información recibida, la decisión del Comité Judicial de Ancianos puede variar entre la censura privada hasta la expulsión de la congregación. Hay una graduación de «penas» o «castigos» que no alcanzamos a conocer pero que, por las diversas conversaciones tenidas, podrían comprender la censura pública, en forma adicional a la privada, y la suspensión temporal, en forma menos grave a la expulsión. Esta graduación se aplicaría de acuerdo a la gravedad de los hechos o normas transgredidas.

La aplicación de la sanción de expulsión, según un anciano informante, busca no afectar psicológicamente al transgresor (estigmatización), a pesar de que públicamente se dice el nombre del expulsado. Como consecuencia de la decisión, hay una reacción del conjunto de miembros de la congregación: someten

[6] El principio brota de una experiencia del rey David, que aparece en una cita bíblica que no alcanzamos a registrar.

al sancionado a una «situación de silencio»; pueden saludarlo pero no conversar con él. Sin embargo, las puertas del Salón del Reino no se cierran al «hermano malhechor», sino que están abiertas para «recuperarlo». Si este logra demostrar su recuperación y el seguimiento de las reglas morales y conducta del «buen Testigo de Jehová», es posible que logre su reincorporación a la organización. Para esto, tendrá que presentar una «carta de reconsideración» que será evaluada por el Comité que antes había decidido su expulsión.

Sistema ético-religioso y pluralismo jurídico

¿Qué tanto lo desarrollado en el capítulo precedente nos puede llevar a esbozar la presencia de un ordenamiento jurídico? ¿Qué tanto un sistema ético-religioso puede ser comparado a un sistema jurídico? En otras palabras, ¿la organización de la iglesia, la presencia de un conjunto de normas morales o éticas, respaldadas por la misma organización para su cumplimiento, resultan suficientes para afirmar la existencia de un ordenamiento jurídico? ¿Cómo explicar y por qué la compatibilidad de una norma moral o ética con una norma jurídica? Estas son algunas de las preguntas que se desprenden de una aproximación de la teoría del pluralismo jurídico, esbozada al inicio, sobre el sistema ético-religioso que se ha intentado explicar en el capítulo segundo.

Para el presente trabajo no es nuestra intención agotar tales preguntas, sino proyectar algunas respuestas que sirvan de marco para trabajos futuros. Nos permitimos desarrollar solo la aproximación a dos aspectos: uno referido a la relación de la norma moral o ética con la norma jurídica; otro referido a la relación de la organización del grupo religioso con la organización que involucra un ordenamiento jurídico.

a) Límites entre la identificación pura de una norma moral o ética y la norma jurídica

Hemos identificado la norma moral o ética como aquella vinculada a las creencias y ritos de un grupo religioso. De otro lado, se ha definido a la norma jurídica como aquella forma lógica que expresa «lo justo» de las instituciones y los procedimientos, legitimados por una autoridad o grupo social. Si comparamos ambos conceptos, particularmente a partir de las normas éticas mostradas anteriormente, notaremos que entre ambos conceptos no hay incompatibilidad y, por el contrario, a partir de dos ejemplos que retomaremos, podemos afirmar que ambos conceptos se desplazan en el campo de uno y del otro recíprocamente.

Un ejemplo de evidente invasión de la norma ética sobre la norma jurídica oficial puede apreciarse en la prohibición de la transfusión de sangre. Los Testigos de Jehová

están convencidos de que la transfusión de sangre es mala, que atenta contra su concepción de alma y, con esta, contra su vida. Tal prohibición se ha desarrollado, como hemos indicado, al extremo de que todos los miembros de la iglesia, una vez bautizados, portan una tarjeta que constituye una declaración jurada en la que renuncian a la transfusión de sangre y sus derivados. Tal tarjeta o declaración jurada ha encontrado su respaldo en una ejecutoria del Tribunal Supremo de Justicia de Ontario, Canadá, en la que se dispuso que: «La tarjeta [declaración jurada] es una declaración escrita de una postura válida que el portador de la tarjeta [declaración jurada] puede adoptar legítimamente al imponer una restricción escrita al contrato con el médico […]» (Watch Tower, 1990, p. 18).

Este criterio ha convalidado, en opinión de los Testigos de Jehová, que la libertad de creencias, regulada en nuestra Constitución Política en su artículo 2, inciso 3, es garantía suficiente de la legitimidad de prohibir la transfusión de sangre ante cualquier médico, hospital o clínica.

El caso que nos narró un médico del IPSS, quien atendió de emergencia a un Testigo de Jehová, puede mostrarnos que el tema es bastante complejo. En 1995, el médico citado, traumatólogo y cirujano, recibió al indicado paciente Testigo de Jehová en estado grave, con *shock* severo, calificado como *crash injury*: había sufrido una grave lesión por aplastamiento, con destrucción de sus tejidos, y requería de una operación urgente. El mencionado médico inició la operación a las 10:00 a. m., luego de poner en conocimiento al fiscal de turno (Ministerio Público) de su iniciativa ante la ausencia de familiares. La operación terminó a las 7:00 p. m. Dos horas antes, a las 5:00 p. m., habían llegado los familiares del paciente con el mismo fiscal de turno para impedir toda transfusión de sangre. El médico había recibido esta comunicación, pero encontrándose en la etapa final de su labor, le era difícil suspender la transfusión de sangre y continuar con la operación. Su ética de médico orientó su decisión. Al salir de la sala de operaciones, el médico fue agredido por los familiares del paciente. No lograba entender por qué, más aún cuando comunicó que la operación había sido un éxito. El paciente logró salvarse, pero los familiares ya habían iniciado acciones judiciales contra el médico por haber transgredido el derecho fundamental de libertad de creencias. Finalmente, el juicio fue suspendido por el propio paciente.

El caso puede ejemplificar cómo es que la norma moral o religiosa de los Testigos de Jehová puede ser contraria a otras normas éticas, como las del profesional médico, y contraria a otros principios o derechos fundamentales regulados por la misma Constitución Política del Perú, como es el caso del derecho a la vida regulado en el artículo 2, inciso 1. Si bien existen alternativas médicas que pueden llegar a efectuar cirugía sin aplicar la transfusión de sangre (Watch Tower, 1990, pp. 16-17), tales alternativas corresponden a situaciones en las que se tiene que preparar previamente al paciente y en las que se tiene que ir a centros especializados

que brinden «atención médica de calidad», como expresan los propios Testigos de Jehová. Ambos aspectos son distantes al promedio de las condiciones de los afiliados, como también de la situación del paciente de emergencia antes descrito. Es más, el problema se acrecienta en casos de menores de edad que son hijos de Testigos de Jehová, de quienes no es posible obtener una declaración «legítima» de renuncia a la transfusión de sangre.

Apreciamos entonces cómo la norma moral o ética se moviliza en un espacio que supera lo aparentemente ético o moral y puede resultar contraria a propias normas constitucionales o legales, dando lugar a procesos judiciales que, en sí mismos, contradicen al sistema u ordenamiento jurídico oficial.

El otro ejemplo que queremos citar es el referido a la negación, de parte de los Testigos de Jehová, a cumplir con el servicio militar obligatorio[7]. En este caso, nos encontramos en la situación de resistencia a la posible regla del Estado o gobierno que obliga a todos los ciudadanos al servicio militar. Sin embargo, analizando tal disposición desde otro punto de vista, podremos apreciar que se trata de una disposición contraria a creencias religiosas como la de los Testigos de Jehová que invade la libertad de creencias para oponer otro tipo de moralidad o ética; esto es, la vocación de que todos los ciudadanos se sientan obligados al servicio del Estado, para la protección de su soberanía (fronteras) y su autonomía.

Los Testigos de Jehová, como hemos indicado, están dispuestos a ir a la cárcel antes de cumplir con el servicio militar obligatorio. En cambio, el Estado, en el supuesto de la vigencia del servicio militar obligatorio, se resiste a aceptar el principio de libertad de creencias que se opone a la prestación de dicho servicio militar, porque sería dejar una puerta abierta para legitimar la intención de no cumplir con la obligación.

En este caso, consideramos que sí existiría una actitud de abuso de la autoridad o gobierno central en relación a la libertad de creencias consagrado en la Constitución. Existiría la imposición de un mandato legal (servicio militar obligatorio) sobre un mandato constitucional que se encuentra en una situación superior (libertad de creencias). Sin embargo, el problema de un posible incumplimiento del mandato constitucional por parte del Estado sería porque no se especifica en qué consiste esa libertad de creencias, y si incluye o no la limitación al servicio militar obligatorio. En tal caso, es la autoridad judicial la que deberá decidir, y mientras ello no ocurra todo Testigo de Jehová se encontraría bajo la vigencia de la norma que obliga realizar el servicio militar obligatorio.

---

[7] A la fecha de redacción del presente texto, el servicio militar obligatorio en el Perú se encontraba vigente. A la fecha de revisión de la misma (abril de 2006), el servicio militar obligatorio se encontraba abolido, pasando a ser regulado como voluntario. Sin embargo, dado el actual contexto político del país, se empezaba nuevamente a discutir la condición del servicio militar como obligatorio.

Un caso adicional de análisis corresponde al rol del hombre y la mujer (análisis de género) en las relaciones de los miembros de la congregación y a su consideración constitucional y legal por el Estado. El hecho de que la mujer no pueda acceder a los cargos principales de la congregación y que esté destinada al apoyo o complemento en la labor del esposo constituye una clara contradicción con el contenido de las normas establecidas por el Estado o el conjunto de Estados (normas internacionales).

De acuerdo a la Constitución Política del Perú y a los tratados internacionales suscritos y vigentes en el mismo país, todo hombre y mujer son jurídicamente iguales y, como tales, tienen el derecho a acceder a los mismos roles en la sociedad, incluidos los que existen en asociaciones como las congregaciones religiosas. Los Testigos de Jehová consideran ética y religiosamente que no es así: hombre y mujer tienen distintos roles de acuerdo a la enseñanza bíblica, y esa «verdad» tiene un origen natural (jusnaturalismo) que se opone a cualquier decisión humana (derecho positivo). En tal caso, la familia aparece como una unidad más importante, en tanto es la que concilia las relaciones hombre-mujer según su enseñanza o aprendizaje. Es decir, de acuerdo a la apreciación de los Testigos de Jehová, sus normas ético-religiosas son más importantes que las normas del Estado o de los tratados internacionales. Los hombres y mujeres integrados a la congregación así lo consideran y preparan a sus hijos en el mismo sentido. Positivamente, ello estaría conduciendo a una clara transgresión legal y constitucional que, en el supuesto de una denuncia o demanda ante las instancias del Estado, el juez tendría que amparar.

Los casos citados nos muestran los límites de la significación de la norma moral o ética, como de la norma jurídica. Una y otra, desde su propia concepción, pueden confundirse y exigirse con la misma fuerza, dependiendo del grupo o la autoridad desde donde se origina su vigencia. La prohibición de la transfusión de sangre es legítima para los Testigos de Jehová, mientras que no lo es para los médicos, autoridades y ciudadanos que priorizan el derecho a la vida sobre el derecho a la libertad de creencias. De otro lado, la obligación de prestar el servicio militar puede ser legítima para las autoridades y gobernantes, pero no lo es para los Testigos de Jehová por considerar la libertad religiosa prioritaria a los intereses de dichas autoridades y gobierno. En el mismo sentido, la distinción de roles entre hombres y mujeres en la congregación e incluso en las relaciones familiares entre los Testigos de Jehová resulta contraria a los criterios de igualdad y no discriminación regulados por la Constitución Política o los tratados internacionales, pero en la enseñanza y aprendizaje de los miembros de la congregación es legítimo y necesario para continuar existiendo o desarrollándose.

El tema nos lleva a plantear la necesidad de un nuevo enfoque de la norma moral o ética y de la norma jurídica, una concepción que los identifique y que busque contribuir en la ordenación de concepciones dentro de la dualidad presentada o, más aún, dentro de la diversidad de grupos religiosos y sociales existentes. Dentro de este camino, la referencia de lo jurídico como lo justo nos puede llevar a comprender mejor el problema y, en todo caso, a entender mejor las posibilidades de su cambio o solución. Dado que en los ejemplos presentados lo que hay es un doble entendimiento de lo justo, se entiende que existe una necesidad de llegar a entender esas diferencias antes de imponer una definitiva solución.

b) La fuerza de la organización religiosa confundida con el ordenamiento jurídico

En adición a la concepción normativa divergente de parte de los Testigos de Jehová en relación al ordenamiento jurídico del Estado, se presenta la fuerza organizativa que los identifica como un todo coherente, lógico y dinámico que hace posible la enseñanza de los principios y normas éticas, como la «vigilancia» de su cumplimiento. Esta dimensión de la organización nos lleva a sustentar, en forma complementaria al tema de las normas, la existencia de un ordenamiento semejante al del sistema u ordenamiento jurídico del Estado.

La identificación de cargos importantes, como el del cuerpo gobernante mundial, el comité de sucursal, los misioneros, los superintendentes viajantes, los superintendentes y ancianos de la congregación y los precursores, aunado a las formas de afiliación e integración dadas a través de sus reuniones semanales y sus publicaciones, puede mostrarnos una organización que desborda las fronteras nacionales y culturales para producir en unidad al Testigo de Jehová. El hecho de que un Testigo de Jehová aymara o alemán compartan la misma formación e información en la misma semana demuestra tener una mayor eficiencia que el esfuerzo limitado del sistema legal oficial por difundir las normas legales que diariamente se publican en *El Peruano*, pero que sin embargo no llegan a los lugares más alejados del país sino después de semanas o meses.

La adhesión y permanencia seguro están garantizadas por la estructura jerárquica de la organización y el sistema de aspiraciones y ascensos, pero más importancia reviste la difusión y enseñanza de los principios y normas éticas del grupo. La honradez, humildad, paciencia y confianza, recalcados permanentemente en las reuniones a través de múltiples ejemplos, fortalece esa adhesión y permanencia del grupo.

Sumado a ello, el Comité Judicial de Ancianos se presenta, más que como un órgano «disciplinario», como un órgano de resolución de conflictos que complementa idealmente al sistema organizativo de la iglesia. Expulsar a un miembro no

es un problema si con ello se consigue evitar que el «pecado» cometido se difunda causando un mayor daño en el grupo. Pero no se trata solamente de la decisión sobre el «pecado» cometido, sino sobre aspectos de la vida personal del miembro de la iglesia que pudo ser llevado ante los juzgados o tribunales oficiales del Estado. Es decir, cuentan con un ente resolutor de conflictos que puede actuar paralelamente al Poder Judicial pero dentro del razonamiento del conjunto normativo ético que los identifica.

La presencia de esta organización, sumada a la fuerza de sus normas que, como hemos visto, pueden llegar a confundir lo moral o ético con lo jurídico y viceversa, nos lleva a sustentar la existencia de un ordenamiento jurídico en los Testigos. O, visto de otro modo: las características presentadas y analizadas del sistema ético-religioso de los Testigos de Jehová tienen mucha semejanza con lo que hemos venido denominando ordenamiento jurídico o sistema legal desde la teoría del pluralismo jurídico. Es más, siguiendo a esta teoría del pluralismo jurídico, queda claro que el caso de los Testigos de Jehová corresponde al tipo de nuevo pluralismo jurídico esbozado por Merry (1988).

Así, parafraseando a Pospisil (1971), podríamos decir finalmente que los Testigos de Jehová constituyen un grupo religioso en funcionamiento en la sociedad que tiene un propio ordenamiento jurídico fundado en una sólida organización y en un conjunto de normas morales o éticas diferentes en algunos aspectos a los de otros grupos sociales, incluido el propio Estado.

Bibliografía

La Atalaya (1998a). Jehová cumple con sus promesas hechas a los fieles. *La Atalaya 119(8)*.

La Atalaya (1998b). Asumamos la Responsabilidad de atender a la Familia. En *La Atalaya 119(11)*.

Fuenzalida, Fernando (1995). *Tierra baldía: la crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad postmoderna*. Lima: Australis.

Marzal, Manuel M. (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Merry, Sally Engle (1988). Legal Pluralism. *Law and Society Review 22(5)*, 869-896.

Merryman, John (1980). *La tradición jurídica romano-canónica.* México: Fondo de Cultura Económica.

Mujica B., Luis (1986). «Acerca de los Testigos de Jehová». Lima (mimeógrafo).

Peña Jumpa, Antonio (1998a). *Justicia comunal en los Andes. El caso de Calahuyo*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Pospisil, Leopold (1971). *Anthropology of Law: A comparative Theory*. Nueva York: Harper & Row.

Watch Tower (1986). *Los Testigos de Jehová efectúan unidamente la voluntad de Dios por todo el mundo.* Pensilvania: Watch Tower Bible and Tract Society.

Watch Tower (1989). *La Biblia: ¿palabra de Dios o palabra del hombre?* Pensilvania: Watch Tower Bible and Tract Society.

Watch Tower (1990). *¿Cómo puede salvarle la vida la sangre?* Pensilvania: Watch Tower Bible and Tract Society.

Watch Tower (1995). *El conocimiento que lleva a la vida eterna*. Pensilvania: Watch Tower Bible and Tract Society.

POR EL ENCANTO DE UNA TIERRA

Catalina Romero
Pontificia Universidad Católica del Perú

Manuel Marzal escribió su último libro, *Tierra encantada* (2002), para decirnos que América Latina no seguía el camino del desencanto descrito por Max Weber. En este texto, que recoge el resumen de su obra, la creencia, la confianza en Dios y la fe manifestada y vivida en diversas formas que dan lugar a una pluralidad religiosa en el continente, siguen siendo elementos presentes en la vida cotidiana de los latinoamericanos, asunto que se demuestra en los indicadores de pertenencia institucional a iglesias, aunque no se coteje claramente en las estadísticas de la práctica religiosa. El encanto está presente en el milagro de la supervivencia diaria, de salir vivos de un hospital, del final de un juicio cuando no se esperaba nada de los jueces, de encontrar la solidaridad del prójimo para enfrentar una enfermedad o el desempleo. Pero también está presente como espacio de racionalidad y de comprensión de un mundo cuyas claves entrecruzadas son difíciles de interpretar y aún más de explicar.

En América Latina, la espontaneidad y el mundo de la vida, la fuerza de la creencia y de la esperanza se vinculan con la búsqueda del reconocimiento humano y ciudadano en la política, y con la iniciativa y la creatividad en la producción económica. Las ciudades crecen con los migrantes internos que traen con ellos su fe y sus creencias, y que aun sin acercarse a las iglesias celebran ritual y cíclicamente su fe en la vida. El calendario litúrgico está marcado por las fiestas de los santos y las apariciones, o los gestos de presencia de la Virgen en diferentes localidades, y en algunas ocasiones de Cristo niño o crucificado, y se cumple con ellos con el apoyo de las diferentes cofradías y hermandades organizadas tradicionalmente para rendirles culto. El catolicismo cultural al que se refiere Marzal se hace presente en las provincias y en los barrios de la ciudad capital. Pero hay otros tipos de religiosidad que el autor reporta en su estudio de los caminos religiosos de los inmigrantes en El Agustino; entre ellos, las rupturas radicales con la tradición religiosa y la adopción de nuevos credos o el paso a otra iglesia cristiana, sucesos que también dan cuenta de una dinámica religiosa en curso.

Quisiera aportar a este libro de homenaje a Manuel Marzal, amigo y colega, presentando los datos sobre religión recogidos en la Encuesta Mundial de Valores en América Latina y en el Perú, así como una reflexión sobre la permanencia del *encanto* en tierras latinoamericanas.

En la Encuesta Mundial de Valores realizada en el Perú en 2001 por la Pontificia Universidad Católica del Perú[1], el 92 % de los entrevistados peruanos dijeron que daban mucha importancia a Dios en su vida[2], siendo el promedio latinoamericano[3] de 89.3% y el mundial de 66%. Considera ser una persona religiosa el 88% de los entrevistados peruanos frente a un 70% en América Latina, y un promedio mundial de 72%. En el Perú, el 75% reza más de una vez a la semana, por encima del promedio latinoamericano que está en 61%, y 77% de los peruanos tiene una imagen religiosa o un amuleto en su casa. En comparación con la región, el pueblo peruano está por encima del promedio de quienes dan mucha importancia a Dios en su vida, se consideran personas religiosas y rezan o tienen íconos religiosos.

Este dato se complementa con la importancia que se da en la vida a la religión en comparación con los amigos, el tiempo libre o la política. En el Perú, la religión está en tercer lugar, después de la familia y el trabajo.

Cuadro 1. Importancia prestada a aspectos de la vida, en Lima y en el resto del país

	Muy y bastante importante Lima	Muy y bastante importante urbano-rural
La Familia	99,1	99,0
El trabajo	98,6	96,9
La religión	86,4	82,7
Los amigos	60,1	55,7
El tiempo libre	60,1	45,0
La política	50,0	40,7
N= 1500	485	1015

Fuente: Encuesta Mundial de Valores 2001, Perú.

En la vida de los peruanos, de Lima y del resto del país, la familia es lo más importante y en esto somos como todo el mundo, ya que en todos los países

[1] La encuesta fue financiada por el CONCYTEC y la PUCP, y el trabajo de campo lo realizó la empresa Datum Internacional, con una muestra nacional rural y urbana de 1500 adultos hombres y mujeres.

[2] En una escala de 1 a 10, que mide de menor a mayor importancia, respondieron entre 7 y 10.

[3] Los países latinoamericanos que se consideran son Argentina, Brasil, Chile, Colombia, El Salvador, México, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela.

en los que se ha realizado la encuesta de valores se da mayor importancia a la familia. El trabajo es lo segundo que valoran los peruanos. En este aspecto estamos por encima de otros países, donde el trabajo no recibe una valoración tan alta porque su nivel de vida y la regularidad del trabajo les permiten valorar mejor el tiempo libre y el descanso. El tercer lugar en importancia en la vida de los peruanos —en la encuesta de 2001— lo tiene la religión, lugar que compartimos con los públicos de América Latina y de Estados Unidos, no así con los de Europa y los de otros continentes. En Europa, esto se explica por el avanzado proceso de secularización que ha tenido lugar, entendido como la diferenciación y especialización del campo religioso, definido con funciones específicas, separado del resto de la vida como espacio público para conseguir autonomía y libertad de acción frente al control y poder coercitivo que llegó a ejercer la religión sobre la conciencia humana; pero no en el campo de la conciencia, donde la noción de coherencia es muy importante y se espera que una persona religiosa oriente su vida por sus principios y ética religiosa. En Asia y África, podría explicarse la baja importancia dada a la religión por la poca diferenciación que existe entre lo religioso y otras dimensiones de la vida. Sin embargo, sería necesario diferenciar cada contexto cultural y religioso para analizar esos continentes con más precisión, ya que el Islam está adquiriendo una dimensión pública y política muy importante, controlando la vida cotidiana de sus miembros y de los ciudadanos de sus países, mientras que las religiones orientales juegan un papel más importante en el espacio cultural y cotidiano que en el público.

Otra pregunta que nos acerca al tema religioso, aunque de manera más indirecta, es el cuestionamiento por el sentido de la vida como algo frecuente en la vida de las personas (cuadro 2).

Después de Colombia y Venezuela, estamos El Salvador y Perú, seguidos por Argentina y Chile, por encima del promedio mundial, que es de 48%. En América Latina, solo México, Uruguay y Brasil se hallan por debajo del promedio mundial.

Si, en general, la creencia y el sentimiento religioso están presentes en un alto porcentaje de los peruanos y en los latinoamericanos, otro tema a discutir es la pertenencia religiosa. Un dato que sobresale desde la década del ochenta es la diversificación religiosa en el continente, el crecimiento del protestantismo en su modalidad evangélica y —hacia fines del siglo XX— en la modalidad pentecostal. Sobre este tema tenemos los siguientes datos para el Perú: 7% dice ser no creyente ni pertenecer a ninguna religión; 82% pertenece, cree o se identifica con el catolicismo; 6% con el protestantismo, evangélico o pentecostal; 1% se identifica con los israelitas del nuevo pacto universal; 1% se declara adventista; 2% Testigos de Jehová o mormones; y 1% dice pertenecer a otra religión. Estas cifras se diferencian un poco cuando tomamos en cuenta el tamaño de la población donde viven. En ciudades de menos de 50 000 habitantes y en las zonas rurales con poblados

Cuadro 2. Porcentaje que piensa frecuentemente en el sentido de la vida

País	2000-2001 (%)
Colombia	70
Venezuela	66
Perú	54
El Salvador	54
Argentina	51
Chile	50
México	44
Uruguay	42
Brasil	37
Promedio mundial	48

Fuente: Encuesta Mundial de Valores 2001, Perú.

de menos de 2000 habitantes (329 casos en la muestra, que no es representativa de la población rural y semi-rural), la proporción de miembros de otras religiones aumenta en desmedro de la cantidad de católicos.

Cuadro 3: Pertenencia a religión por tamaño de población

Religiones	Menos de 50 000 habitantes	Más de 50 000 habitantes	Total nacional
No pertenece	7,6	3,9	4,7
Católica romana	77,2	85,5	83,6
Protestantes, evangélicos o pentecostales	9,4	6,2	6,9
Israelitas del Nuevo Pacto Universal	0,6	0,3	0,3
Judía, hindú y orientales	0,0	0,5	0,4
Adventista	2,4	1,0	1,3
Testigos o Mormones	2,7	2,7	2,7
Total	329	1149	1478

Fuente: Encuesta Mundial de Valores Perú, 2001.

Los datos indican que hay una mayor presencia católica (85%) en las ciudades con una cantidad mayor de 50 000 habitantes que en las que no alcanzan esta cifra (77,2%), y es mayor la proporción de evangélicos, que llega a 9,4%, en las ciudades con menos de 50 000 habitantes en comparación con 6,2% en las ciudades grandes[4]. No tenemos datos anteriores para saber si esta es una tendencia de los últimos años, o si ha mejorado o no la presencia religiosa en el campo frente a la no creencia, pues también es mayor la proporción de no pertenencia en ciudades pequeñas (7,6%) que en las más grandes (3,9%).

Un tercer tema que podemos abordar desde estos datos es el alto porcentaje de confianza que recibe la Iglesia como institución en el Perú y en otros países de América Latina. Este dato, que llega en el Perú a 71 % (juntando las categorías de mucha y bastante confianza), es el más alto en relación a las otras instituciones; lo que también ocurre en el resto de países del mundo, siendo los partidos políticos los que reciben los porcentajes más bajos: 8% en el Perú y 30% en el promedio mundial. ¿A qué se debería esta confianza que se mantiene más o menos estable y que atraviesa países con trayectorias distintas en la relación entre Iglesia y sociedad?

No tenemos respuesta a esta pregunta, pero algunos otros datos pueden permitirnos esbozarla: 76% piensa que la Iglesia atiende a los problemas espirituales, 72% que atiende por igual a los pobres y a los ricos, mientras que hace muchos años se pensaba que la Iglesia estaba del lado del poder y con los ricos, o que se había pasado al otro extremo atendiendo solo a los pobres. El 72% piensa que también responde a problemas familiares. Una ligera disminución se produce frente a la pregunta sobre los problemas morales y las necesidades del individuo, donde 64% cree que la Iglesia en el Perú responde adecuadamente, lo que disminuye a 59% cuando se pregunta si se piensa que responde igualmente a los problemas sociales que actualmente existen en el Perú. Es decir, la mayoría piensa que la Iglesia cumple un papel activo en los temas espirituales, en los que atañen a la vida familiar y a pobres o ricos, pero esta mayoría disminuye cuando preguntamos por la relación de la Iglesia con la moral y con los problemas individuales y sociales, frente a los cuales cerca del 40% siente que no está respondiendo adecuadamente.

Como en mundos separados

Los datos presentados indican que, efectivamente, en los países latinoamericanos donde se ha hecho la Encuesta Mundial de Valores, la religiosidad de la gente —entendida como la importancia de Dios en la vida de las personas, el peso dado

[4] Los datos no nos permiten afirmar esta diferencia porque la muestra representa la población general para comparar entre países, no para hacer la comparación interna por tamaños de población. Sin embargo, podemos tomarla como una hipótesis basados en la diferencia observada, aunque ella no esté respaldada estadísticamente.

a lo religioso frente a otras actividades como los amigos, la política o el tiempo libre, la práctica de la oración, y la tenencia de imágenes o amuletos— continúa siendo importante; ciertamente en el Perú esto es inobjetable.

Pero los datos que tenemos en la encuesta, más allá de los acá presentados, no nos dicen si la gente busca el sentido de la vida en otros espacios, como el racional científico o en la racionalidad económica o política. Siguiendo la metodología que corresponde al análisis de los datos de encuestas, hemos intentado comprobar si había alguna relación entre creencia y valores morales como la tolerancia o justificación de cierto tipo de acciones, pero en el caso peruano no se encuentra una relación entre los valores morales y ser creyente o no por la masividad de la creencia, y tampoco entre la pertenencia a una religión u otra por la existencia de una mayoría de católicos y el tipo de muestra. La diferencia de valores morales habrá que buscarla, pues, con otra metodología que dé cuenta del tipo de influencia que ejerce la religión sobre los criterios morales que la gente tiene como referencia para su comportamiento.

En la encuesta de Perú se aplicaron dos preguntas que se refieren a la orientación de la creencia, en términos de la propuesta de Weber: hacia el mundo (ascetismo) o hacia fuera del mundo (misticismo); esta pregunta permitió dividir la muestra en dos grupos importantes. La primera pregunta fue sobre el sentido de la misión de Cristo y decía así: ¿con cuál de las siguientes afirmaciones está usted más de acuerdo?:

> Cristo se hizo hombre para salvarnos enseñándonos que todos somos hijos de Dios y a compartir con nuestros hermanos (62%), o Cristo se hizo hombre para sufrir y morir en la cruz y así cargar con todos los pecados de la humanidad para salvarnos (38%).

Una segunda pregunta pedía a los entrevistados que se inclinaran hacia el amor o la ley como lo más importante para ser un buen cristiano, respondiendo que para ser buen cristiano es más importante: amar a los hermanos y vivir de acuerdo a ello (56%) o cumplir con todos los mandatos de la Iglesia (44%).

El fundamento de esta segunda pregunta es más bien bíblico que weberiano. Ella sigue la práctica bíblica de Jesús de cuidar de los pobres o curar en sábado, para demostrar que más importante era la práctica fraterna o el servicio a los necesitados que el servicio al culto y al templo.

Estas dos preguntas se correlacionan significativamente entre sí y nos permitieron intentar buscar una correlación con otro tipo de comportamiento.

Hicimos las pruebas estadísticas correspondientes y las diferencias explicadas por una alternativa u otra no fueron significativas cuando se compararon con la insatisfacción con la respuesta de la Iglesia a problemas morales, individuales o sociales del Perú de hoy. No lo fueron con la identificación de izquierda o derecha

en política, ni con el voto, tampoco con las actitudes hacia los nuevos papeles de género y cómo afectan a los papeles familiares. En otras palabras, el resultado en la mayoría de los análisis fue poco significativo, lo que quiere decir que no hay mayor relación entre los datos como para demostrar esto.

La diferencia en la manera de comprender la misión de Cristo o las condiciones para ser un buen cristiano no tienen una relación estadísticamente significativa con las actitudes presentes en otras esferas de la vida, como la familia o el trabajo, excepto con la escala que propone Ronald Inglehart sobre los valores de subsistencia o expresivos. Los que ven el sentido de la venida de Cristo como algo más centrado en su misión histórica que en su muerte predestinada tienden a identificarse más con los valores expresivos o posmodernos, que serían más democráticos, participativos y auto expresivos, mientras que los otros tienden a valores de supervivencia, buscando el orden, la estabilidad económica y un mayor control de la autoridad.

Una secularización diferente

Para Max Weber hablar del desencanto era una forma de referirse a la secularización en curso en la Europa de su tiempo, la misma que los científicos sociales han seguido aceptando como una tendencia universal en el progreso de las sociedades. Sin embargo, la realidad contemporánea parece mostrar claramente que las religiones no han tendido a desaparecer, y ni siquiera a mantenerse en el espacio privado al que habían sido relegadas.

Pero más allá de la fuerza política con la que vuelvan a aparecer en algunos continentes y de la relevancia que vuelvan a adquirir como fenómeno social a ser investigado, el encanto presente en las tierras y pueblos latinoamericanos tiene su propio carácter.

Históricamente, el espacio religioso en América Latina ha sido un espacio de conflicto y de poder, de arte y sabiduría, de caridad y misericordia. La contradicción y la síntesis están presentes en él porque es parte de la historia, y aunque recientemente intenta distinguirse más de otros espacios de acción, como corresponde a una sociedad secularizada, se trata de un ejercicio tanto teórico como práctico.

El estudio de la religiosidad popular, al que Manuel Marzal se dedicaba con interés y pasión, se acerca a la manera como la gente, los ciudadanos, las víctimas, los triunfadores, las mujeres intentan dar sentido a su vida, apelando a la experiencia religiosa de su comunidad o barrio, a su propia idea e imagen de Dios, a las expectativas que ella y Él han construido sobre sí mismos. El encanto no reside en un talismán ni en un ídolo, sino en un Dios vivo, presente en la vida de cada uno, en la historia de cada día, en la vida y en la muerte, en la alegría y en el dolor.

Manuel Marzal supo acercarse a esa experiencia y a esa historia y dar testimonio en su obra y en su vida del encanto de Dios en la vida de los más sencillos.

Bibliografía

Inglehart, Ronald & Miguel Basanez (2004). *Human Beliefs and Values. A Cross-Cultural Sourcebook Based on the 1999-2002. Values Surveys*. México: Siglo XXI.

Marzal, Manuel S.J. (1989). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima: el caso de El Agustino*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, Manuel S.J. (2002). *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.

Weber, Max (1985[1904]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londres y Boston: Counterpoint.

CIEN AÑOS DE TEOLOGÍA JESUITA NEOGRANADINA (1667-1767)

Josep-Ignasi Saranyana
Universidad de Navarra

Centros teológicos neogranadinos[1]

Recordemos, ante todo, algunos extremos históricos acerca de la enseñanza teológica en la Nueva Granada, donde tuvo lugar, durante cien años, un interesante y fecundo esfuerzo de inculturación evangélica. El desarrollo científico de las ciencias sagradas pivotó sobre todo en torno a dos centros académicos, iniciados, respectivamente, por los dominicos y los jesuitas, que rivalizaron a lo largo del siglo XVII, a los que se sumó un tercer centro fundado por los franciscanos y otro por los agustinos.

Los hechos ocurrieron de la siguiente forma: el dominico Francisco Carvajal, representante de la provincia dominicana, obtuvo de Gregorio XIII, en 1580, la bula *Romanus Pontifex* mediante la cual se erigía canónicamente la Universidad Tomista de Bogotá[2]. La bula pontificia concedía a la universidad tomista todos los privilegios universitarios, aunque no se ejecutó hasta principios del siglo XVII, cuando se cumplieron todos los trámites legales y se inició la docencia. Con un legado de Don Gaspar de Núñez, los dominicos fundaron, en 1608, el Colegio de Santo Tomás (Pinzón Garzón, 1984, pp. 11-19). Tal legado dio origen a un largo y penoso pleito con la Compañía de Jesús. El Consejo de Indias falló definitivamente en 1630 a favor de los dominicos. El litigio se mezcló, además, con disputas sobre

---

1 Cfr. Salazar, 1946. Sobre los estudios filosóficos (también de matemáticas), cfr. Lértora Mendoza, 2000, pp. 169-187.

2 La ciudad de Bogotá fue fundada por el adelantado D. Gonzalo Jiménez de Quesada, el 6 de agosto de 1538, con el nombre de Santafé. Primeramente se denominó solo Santafé, luego Santafé de Bogotá, por el lugar donde se levantó la ciudad en lengua indígena. La ley fundamental de la República de Colombia de 1819 ordenó que la ciudad se llamará Bogotá, «quitada la adición de Santafé». La Arquidiócesis continuó con el antiguo nombre. León XIII, en 1898, ordenó que la Arquidiócesis «se llamará de Bogotá en Colombia» y, en 1953, Pío XII mandó que se llamase Arquidiócesis de Bogotá. Con la Constitución Nacional de Colombia de 1991 comenzó a llamarse Santafé de Bogotá Distrito Capital. Con el Acto legislativo N.º 1, del 7 de agosto del año 2000, suprimieron Santafé y quedó Bogotá Distrito Capital.

los privilegios universitarios, a partir de 1619, con motivo de la bula *Carissimi in Christo filii nostri*. Hubo en definitiva tres pleitos: por la disposición del legado de Gaspar Núñez (1605-1630), por el derecho a fundar Universidad Pontificia (1619-1641), y por el reconocimiento real de la Javeriana (1641-1701) (Pacheco, 1959-1962, I, pp. 515-531).

Los jesuitas habían llegado a Cartagena de Indias en 1567 y en 1599 pasaron a Bogotá remontando el río Magdalena (Pacheco, 1959-1962, I, pp. 532-543)[3]. A los pocos meses fundaron un colegio. Después de gran penuria económica y otras dificultades, en 1605 inauguraron las clases de gramática latina. En 1608, aumentado el número de profesores, pudieron comenzar las clases de filosofía y artes. En 1612 comenzaron los estudios de teología. El primer profesor de teología fue el padre Antonio Agustín, zaragozano que había enseñado ciencias sagradas durante siete años en Tarragona, era uno de los primeros discípulos de San Pedro Claver y había llegado a Santafé en 1610. A los cursos de filosofía y teología se sumaron, desde finales del siglo XVII, las clases de cánones y derecho. Durante algunos años se dictaron también cursos de medicina[4].

Rememoremos, además, que el arzobispo Don Bartolomé Lobo Guerrero había creado en 1605 el Colegio Seminario de San Bartolomé, encomendándolo a la Compañía de Jesús[5]. El padre Diego de Torres aceptó ser el primer rector y nombró primer vicerrector a Martín Vázquez. Así las cosas, los seminaristas residían en el Colegio de San Bartolomé e iban a clase al Colegio Máximo de los jesuitas.

---

[3] Para la historia de los comienzos de la Javeriana, ver Pacheco, 1959-1962, I, pp. 507-515.

[4] Entre los primeros teólogos y filósofos de la Javeriana —anteriores al periodo que estudiamos en este trabajo—, destacan: Antonio Agustín (se hizo jesuita en 1579 en la provincia de Aragón; llegó al Nuevo Reino en 1612, cuando tenía 49 años; murió en Cartagena en 1636; su último escrito fechado es de 1625); Francisco Lugo (nació en Madrid en 1580; entró a la orden jesuita en 1600 en Salamanca; llegó al Nuevo Reino en 1619; murió en 1652 en Valladolid; su estancia en el Nuevo Reino fue corta); Jerónimo Escobar (fue uno de los profesores más notables de la Universidad Javeriana desde 1637 hasta su muerte en 1673; sus obras manuscritas se conservan en la Biblioteca Nacional de Colombia); José Urbina (nació en Cáceres [Antioquia] de familia de origen español; entró a la orden jesuita en 1628; en 1646 era profesor de filosofía en la Javeriana; durante este tiempo desempeñó también el rectorado de San Bartolomé; fue rector también del Colegio Máximo; murió en 1664 en Santafé); Juan Manuel (nació en 1589 en Madrid; se educó en Granada; se hizo jesuita en 1603; en 1612 pasó al Nuevo Reino; fue rector de la Javeriana de 1642 a 1645; murió en Tunja en 1647, de tifus; se ganó la fama de ser el jesuita más docto de la Provincia y durante muchos años fue prefecto de estudios de la Javeriana). Para una completa información bio bibliográfica de todos ellos, ver Rey Fajardo, 2002.

[5] Don Bartolomé Lobo Guerrero, nacido en 1546, fue nombrado arzobispo en 1596. Llegó a Bogotá en 1599. Con él vinieron los jesuitas con la intención de fundar en la capital del Nuevo Reino. En 1604, se fundó el colegio de la Compañía. Reorganizó el seminario conciliar dedicándolo a San Bartolomé. Los jesuitas llevaban a los alumnos del Seminario a su vecino colegio de la Compañía. Reunió el II Sínodo de la Archidiócesis, en 1606. Fue promovido a la sede de Lima en 1607 y partió para allí en 1609. Murió en Lima en 1622 (cfr. Restrepo Posada, 1961; Salazar, 1946, pp. 325-357).

Otro dato importante es que en 1617 Felipe III pidió al papa el privilegio de Universidad para los estudios de los dominicos en Santiago de Chile y Bogotá. Paulo V concedió el privilegio —como ya se ha dicho— en 1619, por breve *Carissimi in Christo*, de 11 de marzo, para que los colegios (ahora diríamos «centros de formación») de América, tanto de la Compañía como de los dominicos, pudieran otorgar grados con tal de que: el colegio estuviera ya formado; quedara a más de doscientas millas de la Universidad Real más próxima («a publicis Universitatibus ducentis saltem milliaribus distant»); los estudios no durasen menos de cinco años; y los candidatos a grados hubieran sido aprobados por el rector y el catedrático o maestro de dicho colegio. Paulo V determinaba que los grados no tendrían valor fuera de las Indias (cfr. Metzler, 1995, p. 714)[6]. En 1621, el papa Gregorio XV amplió la validez de los grados a todo el mundo. Las universidades de los jesuitas y dominicos que se creasen serían, pues, solo universidades conventuales o pontificias; es decir, no Reales, como lo eran la de México y la de San Marcos de Lima.

Con tales precedentes, el rector del colegio de los jesuitas sito en Santafé pidió autorización a la Real Audiencia, en 1623, para conferir grados. Así nació la Universidad Javeriana (Salazar, 1946, pp. 626-696). Mientras tanto, en 1626, los dominicos también obtuvieron autorización real para graduar discípulos. Las dos Órdenes pleitearon sobre el derecho a crear universidades exigiendo la exclusiva, conforme a las disposiciones pontificias (según la interpretación que daban a las bulas papales, porque creían que la distancia mínima se aplicaba a cualquier universidad, cuando solo era con relación a las Universidades Reales). La Corte pidió informes en 1627 y falló en 1630 a favor de los dominicos. Sin embargo, en 1634 el papa Urbano VIII renovó las facultades concedidas a los jesuitas sin limitación de tiempo, lo cual provocó un nuevo pleito que culminaría con éxito en 1701.

En la Javeriana los cursos de filosofía duraban tres años (Lógica, Física y Metafísica). La filosofía práctica se estudiaba con la teología moral. Los cursos de teología duraban cuatro años, a razón de dos horas diarias de dogmática, una de «sacra página» y otra de moral. Las enseñanzas de los jesuitas se dictaban también según la guía de Santo Tomás, aunque los dominicos no aceptaron la peculiar orientación tomista de los jesuitas, de modo que la fidelidad aquiniana fue también debatida ante las autoridades. Precisamente la obra cumbre javeriana, debida a Juan Martínez de Ripalda, publicada en 1704 y de la cual daremos noticia en el próximo epígrafe, se escribió para justificar el tomismo renovado que proponían los jesuitas en su universidad.

En el ínterin, y como ya se ha dicho, los dominicos habían obtenido la universidad concedida por el Consejo de Indias en 1630, trasladando los derechos universitarios del Convento del Rosario al Colegio de Santo Tomás. Finalmente,

6 Redacta el extracto de la bula a la vista Hernáez, 1964, p. 446.

y después de una serie de vicisitudes, los dominicos inauguraron la Universidad de Santo Tomás en 1639. Un nuevo pleito de las dos Órdenes ante el Consejo de Indias comenzó en 1641. El litigio duraría sesenta años[7].

Característica fundamental de la Universidad dominica fue su fidelidad al escolasticismo peripatético y a las opciones de Santo Tomás. En la universidad los profesores juraban seguir la doctrina tomista. Siglo y medio más tarde, la fidelidad tomista provocó no pocas dificultades a los dominicos. En efecto, los gobernantes ilustrados de la Corona, especialmente el fiscal Moreno, consideraron que el juramento contribuía al atraso de los estudios académicos. Fray Jacinto Antonio Buenaventura salió en defensa de esta universidad, contra los informes del virrey (1767) y del fiscal Moreno (1772), alegando, contra la supresión de la universidad, que esta se acomodaba a las prescripciones regias y a las de las Juntas de Estudios[8]. La universidad se regía por la *ratio studiorum* de la Orden dominicana, por los estatutos del Arzobispo Fernando Arias de Ugarte[9] y, desde 1639, por los estatutos definitivos del padre Francisco de la Cruz. Como legislación complementaria utilizó las constituciones de la Universidad de Lima y las de la Universidad de Ávila.

La Universidad tomista mantuvo estrechas relaciones con el Colegio del Rosario (no se confunda con el convento del mismo nombre), desde la fundación del Colegio por el arzobispo dominico fray Cristóbal de Torres, en 1652 (Salazar, 1946, pp. 401-454). Felipe IV otorgó al colegio el privilegio de conferir grados de jurisprudencia, teología y medicina. El alumnado estaba formado exclusivamente por seglares. Durante trece años, los dominicos de la Universidad se encargaron de la dirección del colegio. Por diferencias entre el arzobispo y los dominicos, estos se retiraron del Colegio, que pasó a manos del clero diocesano, aunque mantuvo estrecha vinculación con la Universidad.

El Colegio de San Buenaventura fue el tercer centro teológico destacado de Bogotá (cfr. Quecedo, 1952, pp. 16-17; Mantilla, 1975b; Salazar, 1946, pp. 112-115). Los estudios de los franciscanos comenzaron a finales del siglo XVI, durante el provincialato del padre Alonso Wilches (1596-1599). La vida docente en el convento de la Purificación o de San Francisco siguió su curso, aunque con poca vitalidad, hasta que en 1708 su produjo la fundación del Colegio de San Buenaventura.

---

[7] Sobre la historia de la Universidad de Santo Tomás, principalmente del siglo XVII, cfr. Ariza S., 1980 (documentada noticia sobre la *ratio studiorum* de la Universidad en pp. 79-81); y Salazar, 1946, pp. 533-617.

[8] Acerca de este pleito, cfr. Salazar, 1946, pp. 617-625.

[9] Hernando Arias de Ugarte nació en Santafé en 1561, estudió en Salamanca, viajó por Italia y se doctoró en Lérida. Fue oidor de Panamá, de Charcas y en Lima. Le ordenó, en 1608, el obispo de Chile; celebró la primera misa en Lima; fue nombrado obispo de Quito en 1613 y arzobispo de Bogotá en 1616. En 1623, inauguró la Academia Javeriana de la Compañía, convocó a un concilio provincial en 1625 y, en ese mismo año, salió hacia el arzobispado de la Plata (Charcas). Fue arzobispo de Lima en 1628, donde entró en 1630; celebró un sínodo en 1636. Murió en 1638.

Su fundador fue el padre Diego Barroso, que redactó también los estatutos, aprobados por el capítulo general de Valladolid, de 1740. El colegio se disolvió en 1834, y fue restablecido en 1973 con carácter expreso de universidad (cfr. Lopera Trujillo, 1974; Mantilla, 1975a).

La Universidad Agustiniana de San Nicolás de Bari fue erigida por el papa Inocencio XII en 1694, y obtuvo el pase regio en 1703. Se trasladó del Convento de San Nicolás de la Penitencia, de los agustinos recoletos de Bogotá, a su local propio en 1739. Siguieron las doctrinas de Santo Tomás y de Egidio Romano. En 1773 el general dispuso que se retirase de las aulas la filosofía y teología peripatéticas. En 1775 se clausuró la Universidad por falta de recursos económicos (Pinzón Garzón, 1987, pp. 95-96; Salazar, 1946, pp. 705-717).

En este ensayo nos centraremos en la actividad teológica de los maestros de la Universidad Javeriana, que constituye un excelente trabajo de inculturación evangélica a la realidad del Nuevo Reino.

Teólogos javerianos[10]

En la Biblioteca Nacional de Colombia se conservan algunos códices anónimos[11]; uno de especial interés es el manuscrito RM 38[12], que, por las referencias internas a otros autores y por las indicaciones sobre el posterior itinerario del códice, puede atribuirse a teólogos jesuitas javerianos, posiblemente posteriores a 1665. Son citados, por ejemplo, Francisco Suárez (1548-1617), Juan Martínez de Ripalda (1594-1648) y Felipe de Aranda (1642-1695). Contiene: *Tractatus Prodromus ad recta sacrorum bibliorum intelligentiam de Verbo Dei scripto* (s.a., s.l., s.f.) ff. 1-41; *Theologia positiva. Tractatus de sensibus sacrae scripturae* (s.a., s.l., s.f.), ff. 42-80; *Tractatus theologicus expositivus. De opere sex dierum* (s.a., s.l., s.f.), ff. 81-130 (incompleto, con las últimas hojas arrancadas); *Evangelicae concordiae. Pars prima* (s.a., s.l., s.f.), ff. 131-177r. Al final incluye otras tres obras menores, hasta alcanzar el folio 284. Por lo dicho y por los temas tratados, las primeras cuatro obras responden muy probablemente a sendos cursos de Sagrada Escritura impartidos en la cátedra del Colegio Máximo de los jesuitas, probablemente a finales del siglo XVII y los años iniciales del siglo XVIII.

---

[10] Para otras corrientes teológicas neogranadinas de la escolástica barroca y de la teología pre ilustrada, véase Saranyana, 2005, pp. 185-392.

[11] Una completísima relación de los textos manuscritos y obras teológicas que se conservan en Colombia (desde la Colonia a nuestros días), con detalle del nombre del autor, instituto religioso al que pertenecía, título de la obra, fecha y archivo en el cual se halla, etcétera (en total 11 315 autores y 17 099 títulos), en Duque Mejía, 2001 (libro de 157 pp. más CD-ROM que contiene toda la documentación).

[12] Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), RM 38 (todos en latín), pasta de pergamino, 20,7 x 15 cm (en el f. 1r se dice «Aplicado al Colegio Máximo de Santa Fé por adquirido en él»).

El primer curso anónimo se divide en disputaciones y secciones. La *disputatio prima*, titulada *De essentia et existentia et necessitate Verbi Dei scripti* («Sobre la esencia, existencia y necesidad de la palabra escrita de Dios»), se subdivide en diez secciones. La sección sexta expone la doctrina del dictado —tesis habitual en aquellos años—, comenzando por su forma más extrema: que cada una de las palabras de la Sagrada Escritura hayan sido dictadas por el Espíritu Santo (ff. 14r-16v). La sección séptima estudia las opiniones contrarias (ff. 17r-18v), entre las que destaca la de Melchor Cano, para quien no todas las palabras fueron dictadas por el Espíritu sino solo algunas. También recoge la opinión de que Dios otorgara al hombre los conceptos y no directamente las palabras. Además se plantea de qué modo concurre Dios para que el hagiógrafo escriba, es decir, qué tipo de causalidad ejerce Dios sobre el escritor sagrado, afirmando que Dios no concurre determinando las palabras, sino moviendo imperativamente al escritor para que escriba. Distingue, pues, entre la inspiración y la moción o el concurso para escribir. En la sección octava (18v-20r) trata *an scriptura humana Spiritu scripta reddat sacra per voluntatis Dei approbationem*; es decir, si el carácter sagrado le adviene a la Biblia por la pura y simple inspiración o bien por la posterior aprobación por parte de Dios. Al hilo de tal distinción, discute si los textos escritos por el autor humano gozan de infalibilidad por el hecho de que Dios los haya aprobado y admitido en la Sagrada Escritura. Niega que la infalibilidad les sobrevenga de forma extrínseca, como si fuera un momento posterior, lo cual implica considerar que le adviene la infalibilidad por el carisma mismo de inspiración. La redacción humana no se hace, pues, infalible por la posterior aceptación, sino que es infalible por el simple hecho de estar inspirada[13]. Por ello, distingue en el texto sagrado diversos géneros literarios (aunque no emplea esta expresión). Cada género deberá interpretarse conforme a la condición de ese género, y solo de ese modo se podrá salvar la inerrancia del texto bíblico. En la sección novena (ff. 20r-22v) aborda la cuestión *Quomodo de facto Deus se habuerit cum scriptoribus sacris*; es decir, la coordinación entre la causa principal eficiente y la causa instrumental. Finalmente, en la sección décima (ff. 22v-24r) estudia directamente si todos los puntos de la Sagrada Escritura han sido inspirados por el Espíritu Santo, tema que viene a ser como una recapitulación de las opiniones antecedentes y en el cual se trata tangencialmente la naturaleza de la inspiración y de la inerrancia. La segunda disputatio se divide en nueve secciones

[13] Esto implica considerar que puede haber otros escritos inspirados, no aprobados expresamente por Dios, que también puedan ser infalibles (quizá piense en los escritos de los Padres de la Iglesia y de algunos doctores medievales) y que puedan darse escritos humanos no inspirados aprobados posteriormente por Dios, que les conferiría así el carácter de infalibilidad (quizá tenga en mente los documentos doctrinales de los pontífices y los decretos conciliares, y contemple, aunque solo remotamente, la discusión sobre la veracidad de las profecías de Santa Brígida, que agitó los ánimos a finales del siglo XIV y en tiempos del Concilio de Constanza).

y se titula *De propietatibus Sacrae Scripturae*. La inerrancia va a ser desarrollada ampliamente en la sección primera de esta disputa: *De veritate scripturae sacrae* (24r-25r).

El segundo manuscrito anónimo se divide en una disputación primera, sobre los sentidos de la Sagrada Escritura en común; es decir, la noemática, con cinco secciones; una disputación segunda, dedicada al sentido literal de la Sagrada Escritura, con ocho secciones; y una disputación tercera, sobre el sentido místico o alegórico de la Biblia, con secciones. El carácter complementario de este curso, con relación al anterior, invita a pensar que fueron explicados por el mismo profesor.

El tercer tratado manuscrito anónimo es un estudio exegético del hexamerón bíblico que se divide en dos disputaciones. En la primera ve la obra de los seis días en general, en seis secciones; en la segunda habla acerca de la obra de los seis días en particular, también en seis secciones que se interrumpen bruscamente cuando está estudiando la creación del primer hombre en la sexta sección. Aquí, en el parágrafo segundo (ff. 128v-130v) se plantea el origen de la mujer, o sea, si fue creada verdaderamente del varón como dice a la letra el texto bíblico. Sostiene que tanto uno como otra fueron creados el mismo día y en el mismo momento con una brevísima separación temporal. Se hace eco también de que el verbo en plural (*faciamus*) apunta a la Santísima Trinidad y no a una coproducción de los ángeles, como sostuvieron algunos autores antiguos. Desgraciadamente faltan los folios que hablarían del pecado original. ¿Afirmaba acaso alguna tesis incorrecta y fue censurado el manuscrito?

A continuación de estas tres obras escriturísticas vienen los ya mencionados tres breves opúsculos sin firma: *Tractatus theologicus-marianus. De vote* [sic] *Beatissim[a] e Mariae Virginis* (s.a., s.l., s.f.), ff. 178-196r (números marginales desde el 1-69); *Breviculum de bonitate et malicia* [sic] *actuum humanorum* (s.a., s.l., s.f.), ff. 197-241; y *Opusculum theologicum de beatitudine hominis* (s.a., s.l.,s.f.), ff. 242-284.

El primero es un pequeño tratado en el que se estudia si Santa María hizo algunos votos y en concreto se pregunta, en el capítulo primero, muy breve (solo diez párrafos): *An Beatissimae Virginis voluntas fuerit umquam infecta noxia peccati actualis*; es decir, si la voluntad de María se manchó alguna vez con el pecado. Sostiene que Santa María nunca tuvo pecado actual y que, por tanto, los votos, si los hizo, no tuvieron carácter penitencial. Por otra parte, entiende que siendo un voto el obsequio más alto y dulce que se puede ofrecer a Dios, la Virgen tuvo que hacer alguno de ellos, que serían especialmente gratos a Dios. (El autor entiende por voto las ofrendas a Dios). Desciende después a los detalles, para ilustrar la impecabilidad de María. Se pregunta en el capítulo sexto, por ejemplo, si María tuvo sueños malos y concluye que evidentemente no los tuvo. Cita el famoso texto *ego dormio, et cor meum vigilat*.

El segundo opúsculo, dedicado a los temas de moral fundamental, se divide en dos partes. La primera trata *de moralitate in comuni* (197r-212r), y se distribuye en cuatro secciones. La primera se titula *ex quid constituat moralitas* (en qué consiste la moralidad). En esta sección, tan importante para la fundamentación de la teología moral, sienta la tesis de que «para la moralidad del acto humano se requiere esencialmente la deliberación, la cual procede de la voluntad que conoce perfectamente [...]». La segunda parte trata *de bonitate et malicia actuum humanorum* (ff. 212v-241r). Esta materia se reparte en nueve secciones.

El tercer opúsculo, dedicado a la bienaventuranza eterna, consta de dos disputaciones. La primera, que consta de ocho secciones, se titula: *De natura et proprietatibus beatitudinis* (ff. 242r-269r). Una segunda lleva por rótulo: *De disputatio de visione beata* (ff. 269r-284r), distribuida en seis secciones. En la primera disputación afronta directamente cuál es la naturaleza de la visión beatifica. Entiende que es una intuición de la naturaleza divina, concedida a los bienaventurados. A propósito de este tema analiza si es propio de la naturaleza racional poder alcanzar un conocimiento intuitivo en la visión (este tema no se plantea para los ángeles, porque ellos conocen intuitivamente por naturaleza). En este contexto se discute, en la sección cuarta, si existe una disposición, que denomina *desiderium naturale*, verdaderamente eficaz para alcanzar la visión beatifica, de forma que no quede frustrada la esperanza sobrenatural del premio eterno. En otros términos: si el hombre es verdaderamente capaz, por naturaleza, de recibir la gracia sobrenatural de la visión. El anónimo teólogo afirma tal *desiderium naturale* y, en polémica con los semipelagianos, trata de qué forma se puede considerar que este *desiderium* es eficaz, semi-eficaz o absoluto. La tesis del autor es: «supuesta la noticia de la bienaventuranza, es posible en la criatura, tomada en sí misma, la existencia de un deseo de la felicidad sobrenatural, semi-eficaz y absoluta; no, en cambio, absolutamente eficaz»[14]. Esta tesis es compatible con la afirmación de que «en la naturaleza racional, en sí misma considerada, puede darse un apetito elícito, es decir, un afecto natural ineficaz de la Bienaventuranza, o sea de la visión clara de Dios». De esta forma, evita que el apetito elícito de la voluntad tenga que cumplirse necesariamente para que la naturaleza no quede frustrada. La bienaventuranza sobrenatural puede ser naturalmente conocida por el intelecto creado con conocimiento probable, como moralmente cierta en cuanto bien posible y máximamente conveniente a la naturaleza racional. Este bien puede ser amado por la voluntad y deseado con deseo natural por lo menos ineficaz. Aquí apoya sus puntos de vista en Francisco Suárez,

[14] «Supposita notitia Beatitudinis, possibile est in creatura secundum se sumpta desiderium naturale semieficax et absolutum Beatitudinis supernaturalis, non vero simpliciter eficax» (BNC, RM 38, f. 253v).

Juan Martínez de Ripalda (el jesuita español homónimo del teólogo javeriano) y Felipe de Aranda. Estos tres teólogos responden a tres generaciones distintas de la escuela teológica jesuita y cubren por completo el siglo XVII[15].

Entre los teólogos jesuitas más conocidos de la segunda mitad del siglo XVII y primeros años del siglo XVIII se cuentan Martín de Eussa, Antonio Maldonado, Pedro Calderón, Andrés de la Barrera, Bartolomé de la Torre, Francisco Daza Calderón, Juan Antonio Varillas, Juan Martínez de Ripalda, Juan Manuel Romero y Andrés de Tejada, entre otros. Ya de mediados del siglo XVIII destacamos a José de Rojas Velasco, José de Molina, Juan Bautista Tomati, Juan Antonio Ferraro, José Yarza y Antonio Julián Mira (Pacheco, 1959-1962, II, pp. 266-273; Rey Fajardo, 2002; Palomino, 1989 y 1990)[16].

---

[15] Como se recordará, este Ripalda había sostenido, en polémica con Juan de Lugo (1583-1660), que es posible una substancia o persona creada a quien sea debido lo sobrenatural; que todas las obras buenas que realiza el hombre caído son sobrenaturales de hecho; y que para la justificación es suficiente la *fides late dicta*, o sea, el conocimiento de Dios obtenido no por revelación, sino por el testimonio de la creación o por un motivo semejante. La tesis primera fue rechazada casi unánimemente. Su segunda tesis tuvo seguidores. Se cree que la tesis tercera fue tomada en cuenta por Inocencio XI, al condenar la proposición 23 (de la serie de proposiciones laxistas que él proscribió en 1679), pues su formulación coincide realmente con las palabras de Ripalda (DS 2101-2167. La proposición 23 dice: «Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit» [DS 2123]). La segunda tesis se justificaba con un largo razonamiento, que podríamos resumir así: Dios ha querido apoyar al hombre, desde el despertar de su razón, en cada ocasión en que hace el bien, elevando esos actos buenos a un fin sobrenatural. De acuerdo con esta tesis, no habría en el mundo un acto bueno que no fuese sobrenatural. Dios estaría obligado en justicia a ofrecer su gracia a todos, si obliga a merecer la visión beatífica bajo pena de la eterna condenación. Si todas las decisiones morales son determinantes para la vida eterna, la gracia debe de estar siempre a nuestra disposición. Para defender la realización de obras sobrenaturales antes de recibir la fe, Ripalda reconoce que con su teoría de la *fides late dicta* se abre una puerta a la salvación de los infieles, porque, sin la fe, nadie es grato a Dios. Evidentemente, explica por qué el pecador puede hacer obras buenas; pero exagera al sostener que todas las decisiones morales (también las del hombre en pecado) son determinantes para la salvación eterna.

[16] Todos los manuscritos tienen una numeración a lápiz correlativa y muy reciente, por la cual citamos, con independencia de que tengan otra numeración.

De Martín de Iturralde y Eussa[17] se conserva un códice manuscrito con dos cursos suyos de 1668-1669[18] y otros tratados de teología dogmática, también manuscritos, que explicó en la cátedra de vísperas, algunos años más tarde[19].

De Antonio Maldonado[20] se conservan dos cursos manuscritos de teología moral, dictados en 1669-1670[21]. De su docencia como profesor de dogmática se conserva otro manuscrito de 1674[22].

De Pedro Calderón[23] se conservan varios cursos suyos de teología dogmática, dictados en la Javeriana entre 1678 y 1681[24].

---

[17] Natural de Santafé de Bogotá, donde nació en 1631. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1646. Se ordenó en Panamá en 1658. Al regresar a Santafé, fue nombrado ministro de San Bartolomé y, poco después, catedrático de Teología moral de la Javeriana. Fue desterrado de Santafé a raíz de un sermón predicado en la fiesta del Corpus de 1680 en la catedral. Al morir el presidente de la Audiencia, volvió a Santafé, pero se repitió el destierro en 1687; en 1689, era nuevamente rector del colegio de San Bartolomé. Murió en Santafé en 1693 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 109-112).

[18] El códice se abre con dos cursos del P. Antonio Maldonado. Vienen después dos cursos de Martín de Eussa [sic]: *Tractatus de venerabili et profundo Eucharistiae Sacramento*, 1667, BNC RM 95, ff. 178-228 (en el colofón, se dice que fue terminado el 23 de julio de 1668); y *Controversiae de restitutione necessaria pro injuriis et demanis in omnibus humanorum bonorum generibus*, 1668 (sin final, mutilados los últimos folios), BNC RM 95, ff. 229-277. De esta segunda obra, hay edición facsímil en CD-ROM: Domínguez Miranda, s.f., tomo I (CD 1), obra 2.

[19] Eussa, *Tractatus de Dei visione* (s.l.), 1678, BNC RM 41, ff.1-105v; y *Tractatus de inescrutabili, atque sanctissimo trinitatis mysterio*, 1681, en BNC RM 51, ff. 1r-131v.

[20] Nació en Cartagena de Indias hacia 1631. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1646. Hizo sus estudios en la Javeriana. Asumió la cátedra de Filosofía en 1663. En 1671, regentaba la cátedra de Teología Moral. Desde 1673, fue catedrático de Teología Dogmática. En 1678, fue elegido procurador de la Compañía en Madrid y Roma. Regresó a Bogotá en 1681, donde falleció en 1687 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 180-181).

[21] Antonio Maldonado, *De actibus humanis* (incompleto y sin título: arrancados los trece primeros folios), BNC RM 95, ff. 1-125v; y un *Morale opus de peccatis*, 1669, BNC RM 95, ff. 126-177.

[22] Antonio Maldonado, *Opus theologicum de divina providentia, praedestinatione et reprobatione*, BNC RM 46, ff. 1-177.

[23] Nació en Santander (España) hacia 1638. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1657. Pasó a América en 1658. Estudió Filosofía y Teología en la Javeriana. A partir de 1672, se vinculó a esta Universidad como profesor de Filosofía y, más tarde, de Teología. En 1690, fue enviado a España para solucionar los problemas que se planteaban con los dominicos sobre los reconocimientos de los grados conferidos por la Javeriana. Regresó en 1695. Posteriormente, fue provincial en Quito y en Santafé. Fue designado rector de la Javeriana en 1706 y falleció siéndolo en 1708 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 56-60).

[24] Pedro Calderón, *Tractatus de auxiliis* (s.l.), 1678, BNC RM 41, ff. 106-203v; *Tractatus de praedestinatione, aprobatione et providentia Dei* (s.l., s.f.), BNC RM 51, ff. 132r-249r; *Tractatus de divina scientia* (s.l., s.f.), BNC RM 51, ff. 250 r-345v (estos dos últimos tratados se incluyen en un códice que contiene un curso de Martín de Eussa, de 1681). Hemos visto también un *Tractatus de Verbo Incarnato* (s.l. s.f.), BNC RM 37, ff. 1-154 v.

De Andrés de la Barrera[25] tenemos una obra manuscrita *De fide theologica*, producto de su regencia de la cátedra de vísperas de teología[26]; *De mysterio incarnationis*, de 1686; y un curso dictado en Quito en 1678-1679, titulado *De peccatis*. Se sabe que redactó también un *De actibus humanis*, que podría ser el curso anónimo del que hemos tratado líneas antes.

Bartolomé de la Torre[27] tiene, en la Biblioteca Nacional de Colombia, un tratado *De scientia Dei et voluntate Dei*[28]. El códice se divide en dos partes bien diferenciadas que quizá constituyeron los contenidos de dos cursos distintos, aunque íntimamente relacionados. El primero es uno de los muchos tratados sobre la ciencia divina que se explicaron en la Javeriana, dividido en capítulos y estos en cuestiones y las cuestiones en secciones. El curso, aunque no está fechado, debe ser de los primeros años noventa del XVII. En la primera parte del curso manifiesta su adhesión a la doctrina molinista, en la que desarrolla el tema de la ciencia media (frente a la predeterminación física sostenida por Domingo Báñez). Por ello estudia la ciencia de simple inteligencia, la ciencia de visión y la ciencia media (cap. 3). En el segundo opúsculo, que no lleva título propio en el códice manuscrito, pero que evidentemente es un *Tractatus theologicus de voluntate Dei*, destaca por su curiosidad el estudio del amor que Dios tiene a los posibles y a los imposibles (*De amore Dei erga posibilia et imposibilia*). Se inscribe de lleno en la compleja discusión, posterior al ockhamismo y, sobre todo, al nominalismo, relativa a la potencia divina (absoluta y condicionada)[29].

---

[25] Nació en Santafé en 1641. Fue colegial de San Bartolomé y bachiller en la Javeriana en 1659. En 1661, entró en la Compañía de Jesús. Se graduó en Teología en 1667. Hizo su tercera aprobación en 1671. Catedrático de Filosofía en 1675 y después catedrático de Teología. Desempeñó otros cargos en la Provincia jesuita. En todo caso, en 1691 era catedrático de Prima en Santafé y se doctoró en la Javeriana en 1695. Murió en Cartagena de Indias en 1701.

[26] Andrés de la Barrera, *Tractatus de fide theologica* (s.l., s.f), BNC RM 37, ff. 155-290v.

[27] Nació en Santa Marta, en la Colombia caribeña, hacia 1647. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1668. Ordenado sacerdote en 1673. Profesor de Teología Moral en 1684; después, catedrático de Teología Dogmática en la Javeriana. Fue rector del colegio de Cartagena, calificador de la Inquisición y rector del colegio de Mompós en 1699. Murió en Cartagena en 1704 (cfr. Rey Fajardo, 2002, nota 6, pp. 329-330).

[28] Bartolomé de la Torre, *Tractatus theologicus de scientia Dei* (s.l., s.f.), BNC RM 64, ff. 1-264.

[29] El primer tratado se divide en los siguientes capítulos: 1. Sobre la existencia de la ciencia divina (ff. 1r-9r); 2. Propiedades de la ciencia divina «in communi» (ff. 9v-16r); 3. Acerca de las diversas ciencias de Dios en particular (ff. 16r-26r); 4. La ciencia de Dios que Dios tiene de sí mismo (ff. 26r-35v); 5. Sobre la ciencia de Dios acerca de los posibles (ff. 35v-48v); 6. «De futuritione et contingentia» (ff. 48v-63v); 7. Sobre la ciencia absoluta de Dios acerca de los futuros contingentes (ff. 63v-91v); 8. «De Scientia [sic]» (ff. 91v-123v). El segundo tratado se distribuye en los siguientes capítulos: 1. Sobre la existencia y naturaleza de la voluntad divina (ff. 126r-136v); 2. Sobre el amor a sí mismo (ff. 136v-152v); 3. Sobre el amor de Dios a lo posible y a lo imposible (ff. 152v-161r); 4. «De amore Dei erga creaturas futuras, et existentes» (ff. 161r-179bis r). A partir de este momento, desaparece la división en capítulos y la obra entra en una zona más descuidada con frecuentes folios blancos y letra ilegible.

De Francisco Daza Calderón[30] conservamos un amplio y erudito curso de cristología que data de 1693-1695[31]. Se divide en un proemio, tres libros, once disputaciones y un gran número de cuestiones. He aquí, por libros, el contenido de la obra: Libro 1: «Sobre la posibilidad, existencia, conocimiento, necesidad y fin de la Encarnación» (ff. 1v-58r). Disputatio 1: «Sobre el nombre, existencia, cognoscibilidad y conveniencia de la Encarnación» (ff. 1v-14v). Disputatio 2: «Necesidad de la Encarnación» (ff. 14v-47v). Disputatio 3: «Fin y motivo de la Encarnación» (ff. 48r-58r): se adhiere a la tesis tomista: el Verbo se encarnó por nuestros pecados (el original y los demás pecados personales). Libro 2: «Sobre la Unión hipostática, la Persona asumente y la naturaleza asumida» (ff. 58r-113r). Disputatio 1: «Acerca de la Unión hipostática» (ff. 58r-81v). Al estudiar si hubo alguna causa dispositiva a la Unión hipostática, sostiene la tesis clásica de que ni la gracia habitual ni otra cualidad fue *de facto* ni disposición física, ni moral, ni necesaria, ni congrua a la Unión hipostática. No se plantea el análisis de la Unión desde el punto de vista metafísico. Se limita a decir que la unión del Verbo con la naturaleza se hizo por la gracia de unión. No trata, por consiguiente, la compleja cuestión del *esse* de Cristo ni, por lo mismo, discute el constitutivo formal o metafísico de la persona, evitando, de esta forma, la solución tomista clásica. Disputatio 2: «De la Persona asumente» (ff. 82r-93v). Discute los temas comunes en la manualística escolástica: si fue conveniente que se encarnara otra Persona divina, si las tres, etcétera, con soluciones tradicionales y bien fundadas. Disputatio 3: «De la naturaleza asumida y el orden de la asunción» (ff. 94r-113r): se plantea si el Verbo asumió inmediatamente la sangre, y responde que asumió toda la sangre tanto antes de la muerte, como en el *triduo mortis* y en la resurrección. El tema es importante, no solo desde el punto de vista soteriológico, sino también desde la perspectiva de la misma Unión hipostática. La sangre que nos redimió no podía nunca dejar de estar unida al Verbo hipostáticamente. Libro 3: «Acerca de las propiedades del Verbo encarnado» (ff. 113r-208v). Disputatio 1: «Sobre la gracia santificante y los hábitos concomitantes» (ff. 113r-135v). Disputatio 2: «La voluntad humana de Cristo y su libertad» (ff. 136r-156r). Disputatio 3: «Sobre el mérito de Cristo y su premio» (ff. 156r-177r). Disputatio 4: «Sobre la ciencia creada de Cristo Nuestro Señor» (ff. 177r-188v). Desarrollo tradicional, pero muy pormenorizado de la ciencia infusa y beata de Cristo. En cambio, y salvo que hayamos leído mal, no hay un tratado

[30] Nació en Badajoz (España) en 1648. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1668. En 1671, se encontraba en la Javeriana siguiendo el tercer curso de Teología. Fue ordenado sacerdote en 1673. A partir de 1682, aparece vinculado a la Universidad Javeriana, primero como profesor de Filosofía (1681-1684) y después como catedrático de Teología. Provincial de Quito en 1700. Regresó a la Javeriana en 1703. Falleció en Bogotá en 1723 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 100-102).

[31] Francisco de Daza Calderón, *Tractatus de Incarnatione*, comenzado el 19 de marzo de 1693 y terminado el 23 de febrero de 1695, BNC RM 84, ff. 1r-211r. Tiene magníficos índices al final del ms.

expreso de la ciencia experimental del alma de Cristo y tampoco trata el tema lucano del evangelio de la infancia: «crecía en ciencia, sabiduría y gracia, delante de Dios y de los hombres». ¿Significa esto acaso un escaso interés de la teología escolástica barroca por el conocimiento experimental? Disputatio 5: «La comunicación de idiomas» (ff. 188v-198r). Disputatio 6: «La adoración de Cristo» (ff. 198r-208v).

De Mateo Mimbela, jesuita oscense establecido en Santafé de Bogotá, tenemos dos códices con sendas obras filosóficas y teológicas[32]. Del curso de Artes dado entre 1692 y 1623 nos queda un manuscrito de sus lecciones sobre filosofía natural[33]. En 1695, terminado su trienio como profesor de Artes, inauguró un trienio misional. Regresó a la Javeriana para ocupar su cátedra de prima de Teología. Del curso 1698-1699 se conserva su tratado sobre la esencia y los atributos divinos[34]. Mimbela acepta la doctrina de que las partes de todo compuesto (incluso las últimas denominaciones que incluyen virtualmente la razón de entidad, como son las diferencias últimas y las pasiones propias del ente o trascendentales) son compuestos de algún modo substanciales. En esto se aproxima mucho a la corriente escotista. La materia prima es, en tal contexto «un sujeto substancial receptivo de las diversas formas» (porque, tomada de otro modo, el cambio substancial implicaría, de alguna manera, el paso del ser a la nada y de la nada al ser). Por ello, como testimonia el excelente estudio de Marquínez Argote, Mimbela afirmó que los modos substanciales suarecianos solo son como «pegamentos metafísicos» entre los extremos ya substancializados. Polemizaba así con Juan Martínez de Ripalda, colega suyo de la Javeriana en esos mismos años.

No interesa aquí entrar en más detalles acerca de la síntesis filosófica de Mimbela, sólida y bien trabada, aunque sí resaltar que el javeriano fue un testigo cualificado de la tradición suarista, que tanto debía a las inquietudes que Duns Escoto había despertado en el mundo bajomedieval.

---

[32] Nació en Fraga (Huesca) en 1663. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1677. Inició sus estudios de Filosofía y Teología en Zaragoza y los concluyó en Alcalá de Henares. Se ordenó sacerdote en Sevilla en 1690. Ese mismo año, pasó al Nuevo Reino de Granada. Su etapa académica en la Javeriana va de 1691 a 1702, primero como catedrático de Artes y después de prima de Teología, con un brevísimo intervalo como misionero. En 1720, asumió el rectorado de la Javeriana. En 1721, volvió a España como procurador de la provincia jesuita de Colombia. Regresó a Santafé de Bogotá en 1723, donde volvió a ser rector de la Javeriana de 1734 a 1736, año en que murió (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 232-237; Marquínez Argote, 2002).

[33] *Physices tractatus*, BNC RM 149, reportación de Juan de Herrera, 148 ff.. En el mismo códice aparece, con numeración propia, después del tratado de física, un *Brevis tractatus de caelo et astris*, de 12 folios. Hay traducción del libro primero (el comentario a la Física aristotélica se divide en los ocho libros clásicos), en González Castañón, 1997; pro manuscripto, cit. por Marquínez Argote, 2002, p. 301.

[34] *Tractatus de essentia et atributis Dei*, conservado en la biblioteca de la Academia Colombiana de la Historia, códice escrito, al parecer, por él mismo.

En su tratado sobre la esencia y los atributos divinos, conviene destacar que Mimbela se mostró fervoroso defensor del argumento a simultáneo de San Anselmo, que formuló desde la perspectiva de la existencia tomada como perfección; es decir, bajo la sombra del cartesianismo.

De Francisco Herrera[35] tenemos un tratado de la penitencia, fechable hacia 1696[36]. Está dividido en un preámbulo y siete disputaciones. El preámbulo es acerca de la virtud de la penitencia y los actos de la penitencia (ff. 2-b r hasta 39r). Y después las siete disputas: sobre la institución y las partes del sacramento de la penitencia (ff. 39v-42r); sobre la forma del sacramento (ff. 42r-47v); sobre la contrición (ff. 47v-75r). Esta diputación contiene dos interesantes apéndices: el primero titulado «Advertencias útiles para la administración práctica de la confesión»; y el segundo: «Método conveniente acerca de cómo comportarse con los relapsos». Sigue la disputación sobre la integridad de la confesión (ff. 75r-129v); sobre la necesidad y obligación de la penitencia (ff. 129v-137v); sobre el ministro del sacramento (ff. 138r-151v); y sobre la satisfacción (ff. 152r-152v). Al final (ff. 153r-161v) aparecen una serie de definiciones de conceptos teológicos relativos a los mandamientos y a los sacramentos, seguidas de las proposiciones condenadas por Alejandro VII (1665 y 1666) e Inocencio XI (1679). Es interesante que un curso jesuita estudie tales proposiciones, puesto que, como se sabe, entre las proposiciones laxistas censuradas, alguna de ellas se aproximaba bastante a las tesis del probabilismo.

Juan Antonio Varillas[37] explicó en 1697 un *Tratado sobre la conciencia*[38]. Este *Tractatus de conscientia* es sin duda una obra de madurez, como declara el autor en el proemio de su curso, cuando dice: «Después de bien meditado me he decidido a echarme a la mar [*pelagus*] de la teología moral» (García Bacca, 1955, p. 32). Tal expresión implica, a nuestro entender, una cierta experiencia docente y vital.

Ya en el prólogo Varillas vierte una consideración que nos parece importante: «Dios nos dio la conciencia como vestigio de su lumbre [...] Para distinguir bondad

---

[35] Nació en Antioquia en 1668 o 1669. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1685. Completó sus estudios de Teología en la Javeriana. Regentó las cátedras de Artes y Teología. Falleció en Bogotá en 1709 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 151-152).

[36] Francisco Herrera, *Tractatus de sancto sacramento penitentiae*, BNC RM 94, hacia 1696 (ff. 1r-164v).

[37] Nació en Bogotá en 1665. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1680. Realizó sus estudios de Filosofía y Teología en la Javeriana, seguramente entre 1682 y 1690. Antes de 1702, era catedrático de Moral. Pasó a Europa como procurador de la provincia en 1720 y regresó a Cartagena de Indias en 1724. Falleció en Bogotá en 1728 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 348-350). Sobre Juan Antonio Varillas, hemos escrito ya en Saranyana, 2005, pp. 394-395, 441-444.

[38] Juan Antonio Varillas, *Tractatus de conscientia,* 1697, BNC RM 82, ff. 1-64v. Hay edición facsímil en CD-ROM: Domínguez Miranda, s.f., tomo III (CD 3), obra 14. Vid. especialmente García Bacca, 1955; las pp. 30-32 y 267-283 están dedicadas a Varillas (las primeras constituyen una somera exposición de su síntesis moral; las segundas ofrecen la versión castellana de algunos pasajes escogidos del manuscrito).

de maldad nos dio Dios doble luz, una increada, incompatible con toda tiniebla [de error], y otra creada: la razón, que no tiene de sí claridad alguna, a no ser que le venga de Dios». La luz increada sería la ley moral revelada (el Decálogo mosaico); la creada sería la «luz» de la conciencia. La justificación de la necesidad moral de la Revelación, que ilustraría o ayudaría a la razón natural en la distinción entre el bien y el mal, parece inspirarse en la cuestión primera de la *Summa theologiae* aquiniana. Hasta aquí no hay ninguna novedad con relación a Tomás de Aquino.

La cuestión, sin embargo, no resulta tan sencilla cuando se analiza qué entiende Varillas por «conciencia», descrita como vestigio de la lumbre divina, para distinguir entre el bien y el mal. Es evidente que tiene a la vista el célebre pasaje de Romanos, donde San Pablo habla de la conciencia de los gentiles, por la que también ellos serán juzgados (Romanos 2: 15). Pero no solo tiene a la vista a San Pablo, ni siquiera solamente al Aquinate. Es tributario de ese giro en la teología moral, en el que el tratado sobre la conciencia pasó a tener todo el protagonismo.

Este tratado no existe en la *Summa theologiae* aquiniana, pero se abría paso desde San Antonino de Florencia (1389-1459). Con todo, la conciencia no adoptó la estructura de un tratado autónomo hasta 1600, cuando el jesuita español Juan Azor (1536-1603) publicó el primer volumen de su obra *Institutionum moralium [Liber], in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur* («Libro de instrucciones morales, en las cuales se desarrollan todas las cuestiones que pertenecen recta o malamente a la conciencia de los hechos»). Este largo y ampuloso título señala el objetivo de Azor: la resolución breve y clara del mayor número de cuestiones morales prácticas. El *Libro* de Azor es, en definitiva, un manual para confesores, al hilo de la nueva ciencia moral, cada vez más centrada en las obligaciones y deberes del cristiano. Los moralistas abandonaban la consideración de los grandes principios morales, o la discusión sobre los principios de la moralidad, o el estudio de las virtudes y vicios, para descender a los casos de conciencia. Varillas se apuntaba, con su curso de 1697, a esa nueva corriente, inaugurada por la *Ratio studiorum* de la Compañía de Jesús, en cuya redacción había trabajado con tanto empeño el mismo Juan Azor[39].

La definición de conciencia ofrecida por Varillas podría haber sido acogida por Aquino, pero el contexto había cambiado. El javeriano define la conciencia como: «dictamen de la razón por el que juzgamos qué se debe hacer aquí y ahora, o qué se

[39] El Angélico, por el contrario, había dedicado expresamente al estudio de la naturaleza de la conciencia moral solo un artículo (*Summa theologiae*, I, q. 79, a. 13), donde había resuelto que la conciencia moral no es una potencia o facultad intelectual, sino un acto de carácter intelectual. Tal acto tiene su principio en un hábito intelectual denominado «sindéresis». Conviene retener que la breve referencia a la conciencia que hallamos en la *Summa* se encuentra al final de una cuestión dedicada a estudiar las potencias intelectivas (intelecto agente, memoria intelectiva, razón inferior y razón superior, inteligencia frente a entendimiento, sindéresis y conciencia).

debe omitir, por ser bueno o malo, y todo ello por modo de precepto o de consejo […] La conciencia tiene por oficio dictaminar en circunstancias particulares qué se haya de hacer u omitir, por ser bueno o malo»[40]. Por consiguiente, lo propio de la conciencia es dictaminar en circunstancias particulares, mientras que la sindéresis considera los principios generales. También Aquino había distinguido entre sindéresis (hábito de los primeros principios morales) y la conciencia entendida como acto (*Summa theologiae*, I, q. 79, a. 13c). No obstante, en la *Summa* tomasiana no hallamos un tratado específico *de conscientia*, aun cuando la moral aquiniana se lleva la parte más extensa de la *Summa*. Aquino es muy parco, además, en los ejemplos que usa para ilustrar sus enseñanzas, sabedor de que nada es más delicado y complejo que la certeza moral.

El *Tratado* de Varillas está dividido en cuatro disputaciones.

La primera estudia la conciencia en general: qué es la conciencia y los tipos de conciencia; cuándo se puede actuar lícitamente; las obligaciones de conciencia (ff. 1r-8r). Estudia qué es la conciencia dudosa y entiende que en tal situación no es lícito obrar. En esto cita a Suárez, de quien no obstante se aparta al analizar el tema de la opinión probable[41]. Interesa mucho la distinción entre la *certeza* de no pecar si se actúa, y la *opinión probable* sobre la verdad o no de una proposición. Se puede seguir la opinión probable, con tal de que se esté cierto de no pecar.

La disputación segunda analiza la conciencia errónea y perpleja, cómo salir del error, las obligaciones del confesor, qué tipo de advertencia se requiere para cometer pecado, etcétera (ff. 8r-26v).

La disputación tercera trata, ya específicamente, sobre la conciencia probable (ff. 26v-51r) (García Bacca, 1955, pp. 273-274). Analiza qué es la opinión probable, distinguiendo entre probabilidad intrínseca y extrínseca, especulativa y práctica; cómo se produce la disminución de la probabilidad por defecto de la autoridad o de la razón; si se puede seguir la opinión probable abandonando la más probable, etcétera. Varillas afirma, refiriéndose a la discusión sobre la opinión probable: «Nuestra solución es: resulta perfectamente lícito seguir una opinión cualquiera directamente menos probable y menos segura, por lo menos en su orden que la opuesta, que se cree más probable y segura, con tal de que la opinión sea prácticamente probable, y el opinante sepa que ella es probable» (f. 35r).

---

[40] *Ibídem*, disp. 1, cuestión 1 (García Bacca, 1955, p. 270).

[41] «Francisco Suárez enseña que para obrar bien se requiere un juicio cierto según el cual uno crea que no peca […]. Por el contrario, Gabriel Vázquez enseña que un hombre docto puede obrar honestamente aún bajo el temor de que sea verdadera la sentencia contraria, porque, como él mismo dice, en caso de probabilidad es lícito no seguir, aun con dudas, la sentencia contraria, mientras la propia parezca probable. Así que los argumentos del P. Suárez no valen, en rigor, según Vázquez, sino para la opinión dudosa, pero no cuando se trate de seguir una sentencia probable» (disputación primera, cuestión segunda). En este caso, seguimos la versión que ofrece García Bacca, tanto del proemio como de una buena parte de las dos primeras disputaciones (García Bacca, 1955, pp. 274-279).

La disputación cuarta versa sobre la conciencia dudosa y escrupulosa (ff. 51r-63r). Al final se ofrece un completo índice. Cita las disposiciones del papa Inocencio XI de 1679 y se muestra cauteloso, y afirma que somete su solución a cualquier pronunciamiento posterior de la Iglesia (no se olvide que por esas fechas los jesuitas discutían la obra de su prepósito general Tirso González, que, con el apoyo pontificio, defendía el probabiliorismo).

Por todo lo dicho, este tratado resulta muy moderno, y podría tomarse por uno cualquiera de los manuales neoescolásticos redactados a finales del siglo XIX y, sobre todo, de los primeros años cincuenta de nuestro siglo. Pero también señala un giro en la teología moral, cuyas consecuencias no eran entonces previsibles y ahora, en cambio, son patentes. El precio que habría de pagar la teología moral por sus simplificaciones manualísticas —de las que Varillas fue un testigo excepcional— al abandonar el tratado de las bienaventuranzas y el estudio de los dones del Espíritu Santo a otras disciplinas teológicas, solo podría advertirse muchos años después, pasados varios siglos.

En el mismo códice figura otro curso de Varillas, titulado *Tractatus perutilis de actibus humanis*, que data de 1698 (ff. 65r-135r)[42]. Tiene índice y se divide en siete disputaciones, precedidas por un proemio: 1. Sobre el objeto de los actos de la voluntad (ff. 65v-74r); 2. Acerca del voluntario, involuntario y el mixto (ff. 74r-90v); 3. «De libero arbitrio» (ff. 90v-100r). Estudia qué es y si existe el *libero arbitrio*, trata el ejercicio de la libertad (cómo se ejercita la libertad, si permanece la libertad en toda la realización del acto, algunas dificultades que se presentan en el uso de la libertad, si el imperio destruye la libertad del acto imperado); 4. Sobre la bondad y maldad de los actos humanos en general (ff. 100r-110r); 5. Sobre la bondad y malicia objetiva (ff. 110r-119r); 6. Sobre el fin y el medio (ff. 119r-125r); 7. Sobre las circunstancias (ff. 125r-134r).

Juan Manuel Romero[43] ha dejado un manuscrito dedicado a la teología moral fundamental que viene a continuación de los dos cursos de Varillas (aunque es posterior a estos)[44]. Consta de un proemio y cuatro capítulos: sobre la esencia del pecado actual (ff. 137r-150v); sobre el pecado habitual (ff. 150v-158r); sobre la múltiple malicia del pecado en general (ff. 158r-167v); y *De comparatione peccatorum inter se* (ff. 167v-203r). Al final la estructura de la obra se complica y no sigue correlativamente. Da la impresión de que falta alguna parte que no fue copiada, o que los amanuenses han olvidado copiar los títulos de las subdivisiones. Es muy

[42] Hay edición facsímil en CD-ROM: Domínguez Miranda, s.f., tomo III (CD 3), obra 15.

[43] Nació en Bogotá en 1663. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1679. Estudio Teología en la Universidad Javeriana. Ordenado sacerdote en 1686. En 1692, asumió la docencia de Artes en la Javeriana, para pasar posteriormente a las cátedras de Moral y Teología Escolástica. Falleció en Bogotá en 1726 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 297-299).

[44] Juan Manuel Romero, *Tractatus de peccatis*, s.l., 1699, en BNC RM 82, ff. 136r-203r.

interesante que en el f. 197r se abra una *Sectio 3: quaestincula circa peccatum originale* que ocupa hasta el f. 199r, y que en ese momento aparezcan unas consideraciones sin encabezamiento sobre las virtudes (ff. 199r-202r). Al final del f. 202r figura el colofón completo: dedicación a Santa María, a San José, a San Ignacio, San Francisco Javier y a María Magdalena. Lleva fecha de 29 de julio de 1699.

El más destacado teólogo javeriano —o, por lo menos, el que más fama lleva— fue Juan Martínez de Ripalda (1641-1707)[45]. Su obra filosófico-teológica principal, publicada en Lieja, en 1704, titulada *De usu et abusu Doctrinae Divi Thomae*, es un grueso infolio dividido en dos partes (una filosófica y otra teológica) que suman en total 838 páginas, a dos columnas, impresas en bellos tipos[46].

La obra del Ripalda javeriano fue escrita en España, durante su estancia madrileña (en concreto, entre 1698 y 1701). Intentaba, entre otras cosas, la aprobación de la Universidad Javeriana y, en particular «hacer constar que la doctrina del Divino Tomás no es ajena a nuestra Academia Javeriana» (I, *praefatio ad lectorem*); porque los dominicos habían acusado a los jesuitas ante Inocencio XI (1676-1689) del «peligro ingente que amenazaba a la doctrina del Divino Tomás de ser desterrada del Nuevo Reino de Granada y de Quito» (II, Opusc. 2, intr.). En este sentido, esta obra tiene un interés histórico innegable, por revelar la lucha de escuelas en un momento en que la Orden dominicana pretendía volver al genuino tomismo, antes, también, de que la Santa Sede tomase cartas en el asunto, lo cual no ocurriría hasta el pontificado de Benedicto XIV (1740-1758).

---

[45] No se confunda con su homónimo, también jesuita y oriundo de Navarra, que vivió entre 1594 y 1648, catedrático de la Universidad de Salamanca, censor de la Inquisición y confesor de Felipe IV. Este teólogo javeriano, que presentamos ahora, había nacido en Olite (Navarra) en 1641. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1659. En 1662, pasó a América, siendo destinado a Santafé de Bogotá. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en la Universidad Javeriana, de 1662 a 1669, donde tuvo en mucho aprecio a su maestro Martín de Eussa, proclive al escotismo, quizá influido por fray Alonso Briceño, el obispo de Nicaragua que lo había ordenado. En esos años, el jesuita Denis Mesland, gran amigo de Descartes, enseñaba Teología en Santafé, donde falleció en 1672 sin haber cumplido su sueño de regresar a Francia. Mientras tanto, Ripalda recibía la ordenación sacerdotal, quizá a finales de 1669, al terminar sus estudios teológicos. Catedrático de Artes en 1672. En 1676, alcanzó la condición de catedrático de Teología. Fue nombrado rector de la Javeriana en 1696. En 1698, pasó a España como procurador de la Compañía. Llevaba, entre otros asuntos, negociar la aprobación definitiva de la Javeriana, que logró en 1701. Murió en Madrid en 1707.

[46] Juan Martínez De Ripalda, *De usu et abusu Doctrinae Divi Thomae, pro Xaveriana Academia Collegii Santaefedensis in Novo Regno Granatensi*…, Leodii, apud Guilielmum Henricum Streel, 1704. Hemos visto la obra en la Biblioteca Nacional de Colombia. Conviene advertir que tiene tres numeraciones: la primera parte, dos numeraciones; y la segunda parte, más breve, una sola numeración. Hay edición facsímil en CD-ROM: Domínguez Miranda, s.f., tomo I (CD 1), obra 1. Es imprescindible la consulta de Marquínez Argote, 1998. Esta monografía contiene un prólogo de Manuel Domínguez Miranda, un largo y enjundioso *estudio preliminar* de Germán Marquínez Argote, que hemos tenido muy en cuenta (pp. 9-58), y la versión bilingüe (latino-castellana) de la *Dissertatio previa* de la obra ripaldiana: *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae*.

La parte filosófica se abre con una disertación previa, dividida en dos cuestiones, en la que son examinados los principios de la intelección humana; en concreto, de qué modo conoce el intelecto humano y en qué consiste el concepto humano y qué quiere decir que las voces significan las cosas conocidas. La cuestión era novedosa con relación a Santo Tomás, pero no lo era del todo con respecto a la última generación del siglo XIII. Recuérdese, en efecto, que Juan Duns Escoto había antepuesto a los dos cursos que conservamos de él (la *Lectura prima* y, sobre todo, el *Opus oxoniense*) sendos larguísimos prólogos, donde estudia las condiciones de posibilidad del conocimiento humano. De estos pasajes el escotismo bebería después ampliamente para desarrollar las tesis acerca de la noción intuitiva del singular y la noción abstractiva del singular.

Ripalda señala tres sentencias gnoseológicas: nuestros conceptos se identifican con las cosas mismas; nuestros conceptos objetivos, aunque no se identifican con las cosas en su realidad extramental, nos ponen en comunicación con ella de forma inmediata; el concepto objetivo nos da a conocer inmediatamente las cosas existentes en el intelecto (el concepto objetivo nos da a conocer el objeto)[47]. Por consiguiente, cuando hablamos de las cosas hablamos de las cosas pensadas. A este respecto, comenta Marquínez Argote: «¿Será verdad, como lo afirma repetidamente Ripalda, que su propia opinión es la que siempre tuvieron en mente Aristóteles y Santo Tomás? Desde nuestra propia experiencia moderna ya cumplida, dicha atribución parece descartable "a priori", porque ello supondría retrotraer la modernidad al medioevo y al mundo griego, lo cual sería un disparate hermenéutico. Poco importa para nuestro caso que Ripalda interprete mal o bien a Santo Tomás. Lo decisivo es su talante moderno, debido a su instalación en el nuevo horizonte de la subjetividad» (Marquínez Argote, 1998, p. 44).

Sin embargo, y dado el talante polémico de la obra de Ripalda y la finalidad que perseguía al publicarla, nos parece que importa bastante que el javeriano haya mal interpretado a Aquino. En esto —nos parece— llevaban razón sus contradictores, lo cual no resta interés a la especulación ripaldiana. Por otra parte, y dado que su síntesis filosófica fue elaborada con vistas a la teología, nos parece digno de consideración —e incluso grave— que Ripalda haya discutido (y negado) la capacidad de alcanzar las cosas mismas en el acto intelectivo y que haya rebatido la capacidad de nuestra habla para expresar lo que las cosas mismas son.

En teología, Ripalda reflexionó sobre las propuestas de la escuela jesuítica de la época. Por una parte, se apuntó al probabilismo. En cambio, en la polémica *de auxiliis*, se separó tanto de la tesis de Domingo Báñez (predeterminación física o moción física previa) como de la de Luis de Molina (ciencia media y concurso simultáneo), para sostener la tesis de la moción previa indiferente.

[47] Véase el excelente resumen y comentario de Marquínez Argote, 1998, p. 43.

Valgan estos apuntes sobre la especulación de Martínez de Ripalda, como ilustración de la personal síntesis ofrecida por el gran maestro javeriano.

Se conserva en la Biblioteca Nacional de Colombia un códice manuscrito escrito por el estudiante de teología Felipe Solano de Galvis y Gómez del Rincón, a partir de las lecciones de su maestro Juan Andrés de Tejada[48]. El códice fue terminado en el año 1723. En el f. 199r, además de señalar la fecha en que se acabó de escribir el manuscrito, se encuentran algunos datos del amanuense Felipe Solano, que recibió la ordenación sacerdotal en 1728[49]. El manuscrito contiene un primer tratado sobre la Encarnación (ff. 1r-74r) al que le falta el folio con el título. Se divide en seis disputaciones que desarrollan las cuestiones clásicas del tratado *de Incarnatione*. Está firmado al final del f. 74r por Solano. El segundo opúsculo es un tratado de la penitencia (ff. 75r-126v) y acaba con un glosario de conceptos morales y jurídicos (ff. 126r-v). Este segundo opúsculo se divide en nueve disputaciones. Por último, viene un tercer curso que es un tratado de gracia, que versa fundamentalmente sobre el mérito (ff. 128r-199r). En el f. 128r se lee en la parte inferior que el curso fue dictado por el padre Andrés de Tejada y que en el año 1722 fue copiado por Felipe Solano, aunque se detalla que a mitad de curso continuó las lecciones el padre Ferreros.

De José de Rojas Velasco y Camacho[50] tenemos un tratado de teología fundamental[51]. Este códice contiene dos opúsculos: el primero titulado *Tractatus de sacra theologia* (ff. 1-a r hasta 41v) y, después de tres folios en blanco, otra obra titulada *Compendium totius artis retorica* (ff. 42r-58r). Los opúsculos han sido copiados por distintas manos.

El primer opúsculo es un breve curso dividido en dos tratados. El primero, acerca de la naturaleza, necesidad y oficio de la teología (ff. 1-b r hasta 42); un tratado segundo sobre la cuestión *de auxiliis*, que debería empezar en el f. 43v y que no está en el manuscrito, aunque está anunciado en el índice general. El primer tratado es un estudio sobre la naturaleza de la teología, muy preocupado por la certeza de las conclusiones teológicas. En concreto, si las conclusiones teológicas requieren

---

[48] Nació en Cartagena de Indias en 1663. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1680. Cursó sus estudios de Artes y Teología en la Javeriana. Después de una larga estancia en la Isla de Santo Domingo, regresó al Nuevo Reino en 1717 y asumió la docencia en la Javeriana, regentando las cátedras de Moral y Dogmática. Murió en Bogotá en 1722 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 314-315).

[49] Juan Andrés de Tejada, *[De Incarnatione][De poenitentia]*, BNC RM 99, ff. 1r-199r. En las últimas páginas del códice, está copiada una «Brevis rhetoricae notitia» que abarca tres folios recto y verso. También Juan Andrés de Tejada, *Ellucidationes de gratia actuali et habituali*, BNC RM 93, 1721 (ff. 2r-87v). Copiado por Martino de Meaurio.

[50] Nació en Río de Oro (Colombia) en 1688. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1705. Estudió en la Javeriana. Se ordenó sacerdote en 1716. Catedrático de Teología Moral y Teología Escolástica de 1728 a 1735. En 1738, reasumió su docencia en la Javeriana hasta 1741, cuando se fue a las misiones. Murió en Santafé de Bogotá en 1755 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 283-285).

[51] José de Rojas Veasco y Camacho, *Tractatus de Sacra Theologia*, BNC RM 86 (atribuido a Rojas Velasco y Camacho, Santafé, 1739, por Palomino), ff. 1a r-41v.

el asentimiento de la fe por parte del creyente. El tema *an theologia sit sciencia?* (f. 29r y ss.), si bien constituye el asunto central, no se estudia hasta el final, dentro de la cuestión tercera que trata de las propiedades de la teología. Es curioso que el autor deje para el final la definición de la ciencia y que considere su definición entre las diferentes propiedades, cuando Tomás de Aquino empezó su *Summa theologiae* enfrentándose abiertamente con la definición de la disciplina. También se muestra interesado por determinar si la teología es ciencia entitativamente sobrenatural. Esto demuestra hasta qué punto la problemática abierta por el escotismo seguía vigente en la fecha en que se redactó este tratado. Como se recordará, Duns Escoto abrió un enorme debate al pretender fundamentar la posibilidad de una ciencia racional acerca de Dios, cultivada por el intelecto ayudado por la fe, distinta de una ciencia estrictamente racional acerca de Dios (es decir, solo de carácter filosófico) y distinta también de la ciencia beata. Para los escotistas la teología entitativamente sobrenatural es la ciencia beata; es decir, el conocimiento de los bienaventurados. La discusión acerca de la sobrenaturalidad de la teología quizá venía también impuesta por el desencanto de los teólogos ante las sutilezas excesivas de la escolástica barroca.

De José de Molina[52] se conservan dos cursos académicos sobre la ciencia divina[53] y la providencia y predestinación divinas[54]. El segundo está fechado en 1737. El primero, aunque no tiene fecha, debe ser contemporáneo, puesto que los atributos divinos se explicaban siguiendo el orden de la *Summa theologiae*, donde viene primero el de ciencia y después la providencia y la predestinación. Además, Molina se presenta —en el primer manuscrito— como catedrático de prima, condición que alcanzó en 1737.

Su primer curso aborda las cuestiones clásicas relativas a la ciencia divina, en concreto si en Dios hay ciencia y cuáles son su objeto y sus propiedades (primera disputación). Consta de ocho cuestiones (ff. 2r-22v). La segunda disputación versa sobre la ciencia de simple inteligencia y su objeto, dividida en tres cuestiones (ff. 22v-30r). La tercera disputación trata acerca de la divina ciencia condicionada

---

[52] Nació en Medellín en 1689. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1709, siendo ya estudiante de Teología. En 1711, cursaba Teología en la Javeriana. Recibió la ordenación sacerdotal en 1714. En 1720, residía nuevamente en Bogotá, después de pasar unos años en Tunja. En 1737, se posesionó de su cátedra de prima de Teología en la Javeriana. En 1754, fue designado provincial del Nuevo Reino de Granada. Rector de la Javeriana de 1757 a 1761. Le sorprendió la expulsión mientras residía en Bogotá, pero no pudo seguir con los demás jesuitas por estar enfermo y ser anciano. Se ignora la fecha de su muerte.

[53] José de Molina, *Tractatus theologicus scholasticus de Divina Scientia*, Santafé, s.f., BNC RM 65, ff.1-126. En el f. 1r se indica que procede de la Biblioteca de San Francisco.

[54] José de Molina, *Tractatus scholasticus theologicus de divina providentia et praedestinatione*, de 1737, que consta de 161 ff. numerados, más de índices y dos en blanco, en la Academia Colombiana de la Historia.

del porvenir (*de divina scientia conditionata futurorum agentium*) (ff. 30r-86v), dividida en seis cuestiones. La cuarta disputación se centra en la ciencia divina libre (*de scientia divina libera, et agenti, et eius objectu*), no solo en el actuar sino también en el objeto. Es, por tanto, un estudio acerca de los futuros libres, dividido en siete cuestiones (ff. 86v-117v). La quinta disputación (ff. 117v-129v) se titula *De divinis ideis, aliisque at divinam scientiam spectandas*, y está dividida en tres cuestiones. Por los temas que hemos enunciado, se aprecia cómo preocupaba al docto maestro javeriano la compatibilidad del conocimiento omnisciente divino con la libertad humana. Se trata, en definitiva, del tema de la ciencia media, fundamental para la tesis jesuítica en la cuestión *de auxiliis*.

Del jesuita Juan Bautista Tomati[55] conservamos un tratado sobre la voluntad divina, fechado en 1745[56]. Los párrafos están numerados por el autor y son en total 719. Son cuatro controversias, cada una de las cuales se divide en disputaciones. La primera sobre la voluntad divina en sí misma considerada (ff. 2r- 33v). La segunda sobre la libertad de la voluntad divina (ff. 33v-127v). La tercera, sin título aunque sobre el mismo tema (ff. 128r-146r). La cuarta titulada *De affectibus divinae voluntatis* (ff. 146r-148v). Entre los temas tratados se hallan: si la voluntad divina se identifica o no con la esencia divina, si se distingue de los otros atributos divinos, si en Dios hay apetito innato, si la voluntad divina se distingue virtualmente de la esencia divina (a lo que concluye negativamente), si en Dios hay libertad de contrariedad y de contradicción, si la voluntad divina tiene afectos, etcétera[57].

Ya de los últimos años de la presencia jesuítica en la Javeriana tenemos cursos de Juan Antonio Ferraro, José Yarza y Antonio Julián Mira. En un códice conservado en el Archivo de la Provincia dominicana de San Luis Bertrán se encuentran, en efecto, sendas obras de Ferraro y de Yarza. Ambas obras están separadas por cuatro folios, tres de ellos en blanco y en el cuarto figura en la parte superior «P. Yarza». Parece que la adscripción es indiscutible, más cuando en la Biblioteca Nacional de Colombia se conserva la misma obra de Yarza con el registro BNC RM 258.

---

[55] Del jesuita Juan Bautista Tomati tenemos escasas noticias. Por su apellido, parece italiano de origen. Sabemos que era catedrático de Teología en la Javeriana en los años cuarenta del siglo XVIII.

[56] Juan Bautista Tomati, *De Deo volente, sive de divina voluntate controversiae scholasticae ad primam partem Sancti Thomae quaestione 19, et ad Magistri Sententiarum*…, 1745, BNC RM 76.

[57] Se conserva otro manuscrito de Juan Bautista Tomati: *De divina scientia*, BNC RM 76, del año 1745.

De Juan Antonio Ferraro[58] poseemos una cristología, dividida en cuatro disputaciones[59]. La primera se titula «Acerca de la verdad, cognoscibilidad, conveniencia y necesidad de la Encarnación, principalmente para la condigna satisfacción por el pecado» (ff. 1v-27v). Como del título de la disputación se deduce, el autor sostiene que el motivo formal de la Encarnación fue la remisión de nuestros pecados. La segunda va del f. 27v al 57r, y se titula «Sobre la necesidad de la Encarnación». En la sección octava introduce la cuestión mariológica acerca de si la Virgen María podría haber satisfecho de condigno por nuestra condena. La tercera se titula «Sobre la satisfacción de Cristo y la causa final de la Encarnación» (ff. 57v-91v). En esta disputación aparece con claridad, en la sección séptima, el famoso tema «An Adamo non peccantem Verbum non fuisset incarnatum?» (f. 86v). En el f. 87r establece de modo taxativo que Cristo no se habría encarnado de no haber pecado Adán («*cum hic igitur dicendum nobis esse, Christum decretum fuisse etiam quoad substantiam incarnationis ex unico, et totali motivo redentionis, ita ut vi praesentis decreti non venisset Christus, Adamo non peccante*»). La cuarta y última se titula «Sobre la Unión Hipostática y su término» (ff. 92r-99r)[60].

En el mismo códice del archivo dominicano, donde se halla la cristología de Ferraro, encontramos un curso de José Yarza[61], de enfoque canónico-moral[62]. Se divide en proemio y en cinco partes y a su vez en disertaciones. La primera parte (ff. 1r-31v) se titula acerca de las censuras en general. La segunda (ff. 31v-96r),

---

[58] Nació en Antioquia (Colombia) en 1717. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1738. Realizó sus estudios eclesiásticos en la Javeriana. En 1752, era ministro en el Colegio de San Bartolomé. Después comenzó su carrera universitaria, primero como catedrático de Artes (1755-1758) y más tarde como profesor de Vísperas y de prima de Teología. Fue nombrado rector de la Universidad de Gorjón de Santo Domingo. El decreto de expulsión de la Compañía le sorprendió en el traslado. Se sabe que en 1774 residía en Italia y que allí permanecía en 1777 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 121-122).

[59] Juan Antonio Ferraro, *Disputationes Theologico-Scholasticae de Deo Homine*, manuscrito, sin numerar. Esta obra carece de portada, pero en la guarda se lee, en la parte superior, «P. Ferraro». Hay otro manuscrito de esta misma obra en la Academia Colombiana de Historia, fechado en 1764. De Ferraro, hay dos códices en la Academia Colombiana de la Historia, que contienen cuatro cursos suyos. En el primer códice: *De Deo Trino*, fechado en 1762; y *De justitia et jure*, de 1764. En el segundo, el *De Deo Homine*, de 1764 (que es el mismo que se encuentra en el archivo de los dominicos y estaba confundido con una obra de fray Jacinto Antonio Buenaventura); y *De gratia habituali*. Estos dos códices de la academia han sido descritos en Quecedo, pp. 67-68.

[60] Existe también, en Provincia de los Dominicos de Bogotá, otra copia de este tratado con el mismo título, que ocupa 72 ff., con muchísimas abreviaturas y en el que faltan los títulos de las subdivisiones internas a partir de la sección cuarta de la segunda disputación.

[61] Nació en Lezo (Guipúzcoa) en 1725. Ingresó en la Compañía de Jesús, en Colombia, en 1744. Estudió Filosofía y Teología en la Javeriana. Recibió la ordenación sacerdotal en 1754. En 1763, regentaba ya la cátedra de Artes. Posteriormente, ocupó la de Teología. El extrañamiento de la Compañía le sorprendió en Bogotá, siendo rector del Colegio de San Bartolomé. Vivió en Italia desde 1773 hasta su muerte, acaecida en 1806 (cfr. Rey Fajardo, 2002, pp. 360-362).

[62] José Yarza, *Tractatus theologico-moralis de censuris ecclesiasticis*, manuscrito, 22 de julio de 1765, sin numerar.

acerca de las censuras en particular. La tercera (ff. 96r-99v) trata sobre la suspensión. La cuarta y quinta, que pone juntas (ff. 99v-111v), tratan sobre el interdicto y la irregularidad.

Finalmente, también en el archivo dominicano se halla un curso de Antonio Julián Mira[63], de tema cristológico y mariológico, del año 1765[64]. Por el título se advierte que este profesor jesuita quiere estudiar conjuntamente el pensamiento de Tomás de Aquino con el de Francisco Suárez, y también se nota que quiere destacar su adscripción inmaculista. La letra, aunque es de buena factura y está cuidada, resulta muy difícil de leer por las constantes abreviaturas, algunas muy poco usuales; lo mismo que en la copia del tratado de Ferraro sobre la Encarnación. Se ha dejado espacio para poner las subdivisiones internas pero, finalmente, han sido incorporadas muy pocas.

Bibliografía

Ariza S., Alberto (1980). *El Colegio-Universidad de Santo Tomás de Aquino de Santa Fe de Bogotá (1580-1980)*. Bogotá: Kelly.

Domínguez Miranda, Manuel (s.f.). *Hacia una historia del pensamiento filosófico en Colombia 1620-2000. Serie I: Etapa Colonial (1620-1820)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana (Instituto Pensar) (CD-ROM).

Duque Mejía, Gilberto (2001). *Cinco siglos de producción teológica en Colombia*. Bogotá: CEJA.

García Bacca, Juan David (ed.) (1955). *Antología del pensamiento filosófico en Colombia (de 1647 a 1761), selección de manuscritos, textos, traducción e introducciones*. Bogotá: Imprenta Nacional.

González Castañón, Miguel Ángel (1997). «Transcripción, traducción y estudio crítico del "Tratado de física", libro I, del R. P. Mateo Mimbela, S.J., de la Academia Javeriana, Santafé de Bogotá 1693». Tesis para obtener el grado de Magíster. Universidad de Santo Tomás, Bogotá.

---

[63] Nació en Girona (España) en 1722. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1739. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en España. Pasó a América en 1749. En 1756, después de haber actuado como misionero en Venezuela, radicó en Bogotá. En ese año, regentaba ya la cátedra de Sagrada Escritura, que mantuvo hasta 1763. Después pasó a enseñar teología dogmática hasta el momento de su expulsión. Vivió en Italia hasta su fallecimiento en 1790. Está sepultado en Roma.

[64] Antonio Julián Mira, *Tractatus scholasticus-theologicus de perfectionibus Christi et Matris Immaculatae ad mentem utiliusque Doctoris Angelici et Eximii*. Hay otra copia de este mismo tratado en la Biblioteca de la Academia Colombiana de la Historia. En el colofón, que figura en el f. 68v, después de las consabidas dedicatorias se fecha en 1765. Sigue después el índice.

Hernáez, Francisco Javier (ed.) (1964). *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas (1879).* Millwood, N. Y.: Kraus Reprint, Vaduz.

Hernáez, Francisco Javier (ed.) (1986). *Raíces históricas y estado presente de la Universidad de San Buenaventura en Colombia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.

Lértora Mendoza, Celina A. (2000). Filosofía académica preilustrada en Nueva Granada. En Antonio Colomer Viadel (coord.), *Congreso Internacional sobre la Universidad iberoamericana. Actas* (I, pp. 169-187). Valencia: OEI.

Lopera Trujillo, Alberto (1974). La Universidad de San Buenaventura en Colombia 1708 (Esbozo para su historia). *Franciscanum 46*, 83-114.

Mantilla, Luis Carlos (1975). Universidad de San Buenaventura. *Franciscanum 50-51*, 115-348.

Mantilla, Luis Carlos (1975). *Universidad de San Buenaventura. Rectores: bocetos biográficos (1708-1975)*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.

Marquínez Argote, Germán (1998). *Los «Principios de la intelección humana» del M. javeriano Juan Martínez de Ripalda (1641-1707).* Bogotá: CEJA.

Marquínez Argote, Germán (2002). Mateo Mimbela (1663-1736), el maestro aragonés que enseñó filosofía y teología en el Nuevo Reino de Granada. *Revista Española de Filosofía Medieval 9*, 297-326.

Metzler, Josef (ed.) (1995). *America Pontificia*. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.

Pacheco, Juan Manuel (1959-1962). *Los jesuitas en Colombia* (tomo I: 1567-1654, tomo II: 1654-1696). Bogotá: San Juan Eudes.

Palomino, Delia (1989). *Manuscritos* (tomo I). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, Catálogos de la Biblioteca Nacional de Colombia.

Palomino, Delia (1990). *Manuscritos* (tomo II, fasc. 1). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, Catálogos de la Biblioteca Nacional de Colombia.

Pinzón Garzón, Rafael (1984). Introducción general. En Fray Jacinto Antonio de Buenaventura. *Tratado de los actos humanos* (pp. 11-19). Bogotá: Universidad de Santo Tomás.

Pinzón Garzón, Rafael (1987). *La filosofía en Colombia. Bibliografía de los siglos XVI, XVII y XVIII* (primera parte). Bogotá: Universidad de Santo Tomás.

Quecedo, Francisco (1952). *Manuscritos teológico-filosóficos coloniales santafereños*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Quecedo, Francisco (1952). Manuscritos teológico-filosóficos coloniales santafereños. *Ecclesiastica Xaveriana 2*, 191-294.

Restrepo Posada, José (1961). *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados. Biblioteca de historia eclesiástica, II, tomo I (1564-1819)*. Bogotá: Lumen Christi.

Rey Fajardo, José del (2002). *Catedráticos de la Javeriana colonial*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.

Salazar, José Abel (1946). *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Saranyana, Josep-Ignasi (dir.) (2005). *Teología en América Latina*. Madrid y Fráncfort: Iberoamericana, Vervuert.

Quinta parte:
La religión en el Perú antiguo

REFLEXIONES SOBRE LA RELIGIÓN PRE FORMATIVA DEL ANTIGUO PERÚ[1]

Peter Kaulicke
Pontificia Universidad Católica del Perú

Julio C. Tello, el primer arqueólogo nacional cuyo impacto aún se siente en el Perú actual, encontró, en el estudio de la religión, uno de sus principales argumentos para sostener la continuidad de la esencia cultural del Perú antiguo en el presente, no obstante la aparente diversidad ecológica, étnica, cultural y lingüística del país. En 1921 postuló una unidad geoétnica, cultural y religiosa desde el origen del indígena en el Perú. Tello consideraba que el pilar más sólido, al que dedicó mucho esfuerzo intelectual, era la unidad religiosa, que en su opinión se basaba en un desarrollo que partía de un dios animal felino, que al antropomorfizarse se convirtió en la divinidad posteriormente conocida como Viracocha. «El culto general de esta divinidad aboga, pues, en pro del monogenismo de las culturas y, por ende, confirma las observaciones antecedentes» (Tello, 1921, p. 45). En *Wira-Kocha* (1923), su estudio más relevante al respecto —lamentablemente inconcluso—, Tello desarrolló su teoría de la religión, concentrándose en los vestigios de Chavín de Huántar, con su espectacular arte y arquitectura, que él consideraba era el más relevante para elucubrar sobre el origen. El Obelisco Tello, la pieza que justificadamente lleva su nombre, recibió en particular su atención y le dedicó un análisis pormenorizado e ingenioso, con matices cuasi estructuralistas. Tello elaboró este tema en otros trabajos (1929, 1934, 1938a y b, 1940; véase Kaulicke, 1994, pp. 440-446) que culminaron en su *Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas* (Tello, 1942), en el cual presentó una especie de estructura cosmogónica primordial que subyace a cada expresión religiosa del Perú antiguo. Se le citará *in extenso*:

---

[1] Esta es una versión modificada en 2005 basada en una ponencia presentada en el IX Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad (ALER), celebrado en Lima entre el 5 y el 8 de agosto de 2002. No se ha modificado esta versión.

> El estudio de las tradiciones aborígenes recogidas en todo el territorio inkaico y las múltiples representaciones individuales y escenográficas de dioses y demonios en el arte de los antiguos pobladores de la sierra y del Litoral, permiten reconstruir, aunque parcial y fragmentariamente, el sistema religioso predominante en la antigüedad. He aquí un esbozo de este sistema.
>
> Un Gran Demonio y cuatro Dioses son los creadores y controladores de las fuerzas y fenómenos del mundo indio. El Demonio es un Dragón que afecta formas monstruosas inspiradas en la de los animales más expectables y fieros del medio geográfico, como el lagarto, la serpiente o el felino, idealizados fantásticamente. Este Dragón es personificación de los poderes supremos de la Naturaleza; Creador y Padre común de todos los seres del Universo. Sus múltiples poderes se manifiestan por fuertes temporales, vientos huracanados, movimientos terráqueos y otros fenómenos meteorológicos. Es el dueño y supremo controlador de las aguas. Dos de los otros cuatro dioses son el Sol y la Luna, hijos del Dragón, hermanos y esposos. El primero, personificado en la figura de un varón zoomorfo, cuyo principal atributo es la producción de la simiente primera: célula germinal, elemento masculino generatriz, fundamento de la vida vegetal y humana y fuente primera de calor y luz. La segunda, personificada en una mujer ornitomorfa, cuyo principal atributo es la producción del huevo cósmico o del óvulo destinado a ser fecundado por el Sol. Los dioses restantes son los mellizos, hijos de los dos anteriores: uno macho, vigoroso e inteligente; y el otro hembra o varón, débil y retardado. El primero acompaña al Sol y es el progenitor de la Humanidad; y el segundo acompaña a la Luna y es la víctima sacrificada, la débil auquénida o el raquítico niño o niña de cuyos despojos se originan las plantas alimenticias. El Dragón tiene su morada en los espacios infinitos del Océano, del Cielo y de la Tierra. Su dominio es el universo. Recorre libremente el Océano, la Tierra y el Cielo, y por todas partes manifiesta su poder como Temblor, Rayo y Lluvia, y se alimenta con la sangre de las víctimas sacrificadas: humanas o animales. Solo a cambio de estos sacrificios otorga sus dones (Tello, 1942, pp. 615-616; cf. Carrión Cachot, 1959, pp. 144-146).

Esta estructura aparentemente está plasmada en el Obelisco Tello, como lo denota su bestiario de «seres demoníacos o míticos», que consiste en «un dragón de cuerpo alargado, hocico armado con grandes colmillos y patas con garra, [que] asemeja un cocodrilo. Este monstruo es hermafrodita, lleva en su vientre una enorme boca con colmillos y en las patas manojos de yuca y ají» (Tello, 1942, pp. 678-679). Otros de los cinco seres son «[f]elinos humanizados de composición más simple con rasgos generales más humanos de aspecto cadavérico; seres extraños con cabezas y miembros desarticulados, sin las extremidades inferiores… como si todas [las] partes estuvieran vivificadas» (Tello, 1942, p. 679). Esta interpretación se refiere a las piezas de Cerro Sechín, un sitio que nos ocupará luego. Tello aparentemente propone un cosmos subdivido en dos mitades verticales, masculina

y femenina, y tres niveles horizontales superpuestos. En el lado masculino están el sol, la creación de la humanidad y del ordenamiento del tiempo, el día, la vida y su origen; mientras que en el lado femenino está la luna, la tierra fertilizada por el guano, todo ello caracterizado por un aspecto indefinido como el desorden entre noche y día, entre mar y tierra, un mellizo entre masculino y femenino que se resuelve por la unión. Todo está agrupado verticalmente en el «mundo de abajo» o interior de la tierra y el océano, con la tierra en medio y el cielo arriba. Hay una interacción entre las dos mitades, todo ello dominado, y hasta incorporado, por el personaje central con poder de ubicuidad en un movimiento cíclico (para un examen más exhaustivo, véase Kaulicke, 1994, pp. 446, 454-466). Esta visión grandiosa de Tello merecería un análisis más detenido, pero tiene un defecto. Tello sostenía firmemente que Chavín se ubicaba al inicio y que era la cultura matriz, no obstante su madurez y complejidad. Todo lo anterior era, en su percepción, solo un prolegómeno de fenómenos poco palpables, ubicados espacialmente en la región del origen *per se*, las brumas de la selva virgen o la floresta. De facto, sin embargo, en su visión, el arte y la religión de Chavín se constituyen como un origen *ex ovo*. Pese a numerosas evidencias pre-formativas acumuladas durante más de seis décadas, estas a menudo no reciben la atención debida, sobre todo de parte de los arqueólogos nacionales, los que siguen considerándolas evasivas, sumamente fragmentarias y poco aptas como antecesoras de lo que constituye el gran despliegue del arte y de la religión del formativo.

En consecuencia, quisiera concentrarme en tres puntos desarrollados a continuación: a) la definición del periodo arcaico y la caracterización de las evidencias arquitectónicas y artísticas; b) la interpretación del arte contextualizado; y c) su relevancia para la —o las— religiones del periodo formativo.

El periodo arcaico tardío y sus evidencias

Si las evidencias pre-formativas resultan evasivas, no es por su inexistencia o su poca relevancia, sino por la escasez de investigaciones, las que se concentran en dos extremos. Uno de ellos se define como la búsqueda del hombre temprano (*Early Man*) o los primeros vestigios del hombre en el Perú (periodo arcaico temprano). Este tema, sin embargo, no ha merecido el interés que evoca en los otros países del continente americano, por lo que sus logros son reducidos y francamente indefinidos. El otro es precisamente la búsqueda de un «prechavín», o más generalmente un «precerámico», y depende, por lo tanto, de lo que se entiende por «Chavín» o un estadio anterior (y por lo tanto una definición negativa) a la cerámica «inicial». Queda también por preguntarse si la existencia o ausencia de cerámica es un fenómeno tan trascendental como para que sirva como criterio decisivo de cambio. No existe un «prechavín» en el sitio de Chavín y los antecedentes que Tello buscaba

en la selva aún no son tangibles. En vez de definirlo por la cronología se intentó —aún se lo intenta— localizar el origen de Chavín en la costa, la sierra o la selva: en otras palabras, politizando el origen en vez de definirlo.

Este procedimiento produce una laguna entre ambos temas a la que no se presta atención, esto es el periodo arcaico medio. Pero como la primera parte del periodo arcaico se concentra en el poblamiento y en la adaptación temprana al medio ambiente cambiante, y la última en la complejización social, la parte central debería definirse por lo que se llama la neolitización, que consiste en la emergencia de dos procesos, la sedentarización y la domesticación de plantas y de animales. Esta neolitización es un fenómeno que se percibe en varias áreas del globo donde, por lo general, se la considera como la precondición del surgimiento de las sociedades complejas. En los Andes centrales, en cambio, se ha enfatizado «la excepción de la regla» al considerar que la explotación concentrada de los recursos marinos fue el factor decisivo de la sedentarización y del origen de las sociedades complejas, esto es la llamada «base marítima de la civilización andina» (Moseley, 1975), la cual se ubica, cronológicamente, en el periodo arcaico tardío/final o precerámico final (véase Kaulicke, 1999; Kaulicke & Dillehay, 1999).

a) La cronología del periodo arcaico tardío

Al comenzar la década de 1960 se reveló la presencia de arquitectura monumental en la base de una secuencia larga de Kotosh, cerca de la ciudad de Huánuco (Izumi & Sono, 1963; Izumi & Terada, 1972) (figura 1). Se encontraron estructuras parecidas en Shillacoto, que actualmente se halla dentro de la misma ciudad (Izumi, Cuculiza & Kano, 1972), y en otros sitios cercanos (Onuki, 1993 y 1999). Bonnier y Rozenberg excavaron estructuras contemporáneas o incluso ligeramente anteriores en Piruru, en la puna baja de Tantamayo, en el mismo departamento (Bonnier, 1983 y 1988; Bonnier & Rozenberg, 1988; Bonnier, Zegarra & Tello, 1985). Burger encontró otras construcciones en la base de una secuencia larga en Huaricoto, en el Callejón de Huaylas, en el departamento de Ancash (Burger y Salazar-Burger, 1980 y 1985). Más hacia la costa se halla el sitio de La Galgada en un afluente del Santa, en el mismo departamento (Grieder & Bueno Mendoza, 1981 y 1985; Grieder *et al.*, 1988). Dado que comparten muchos elementos, todos estos sitios forman parte de la Tradición Religiosa Kotosh (Burger & Salazar-Burger, 1980; Burger, 1992, pp. 45-46) o de la tradición Mito (Bonnier, 1997).

Los fechados ^{14}C de muestras recuperadas en las excavaciones respectivas oscilan entre 3600 y 4000 años ^{14}C o 2500 a 2000 a.C. (calibrados), sin que se pueda decidir claramente en qué área se encuentran las evidencias más tempranas; sin embargo, en todos estos sitios se observan construcciones superpuestas que implican una duración mayor, reflejada por la datación radiométrica. El problema

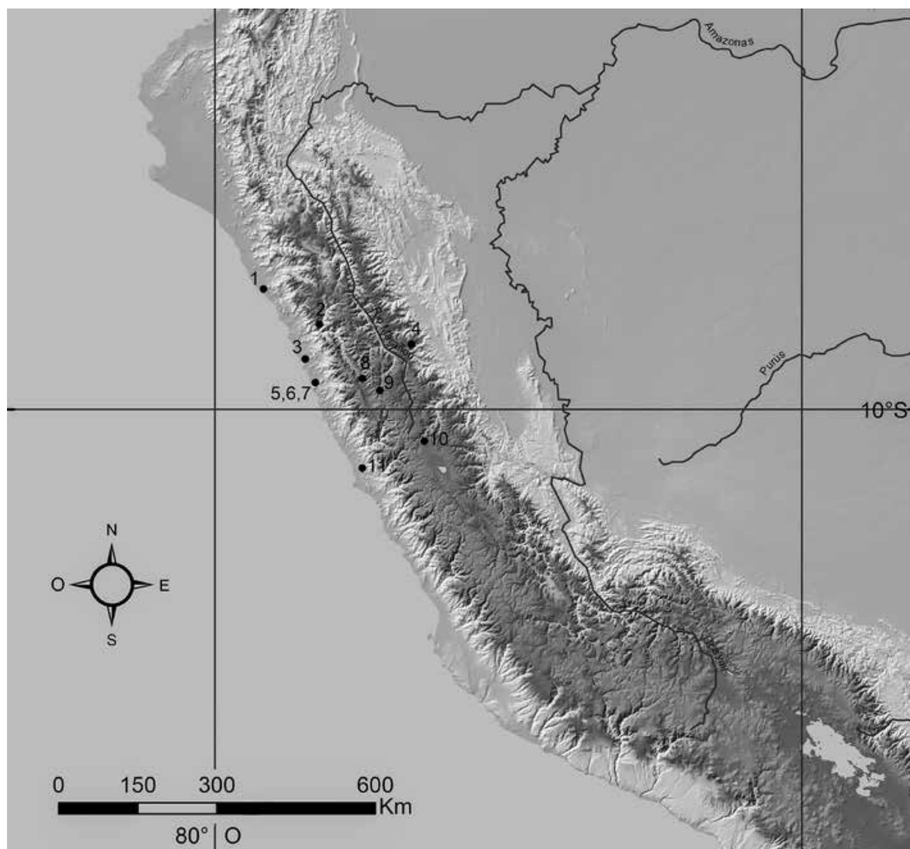


Figura 1. Mapa con sitios mencionados en el texto. 1 Huaca Prieta, 2 La Galgada, 3 Punkurí, 4 Piruro, 5, 6, 7 Cerro Sechín, Pan de Azúcar, Pampa de las Llamas, 8 Huaricoto, 9 Chavín de Huántar, 10 Kotosh, 11 Caral.

consiste en la presentación deficiente de los datos (con la excepción de Kotosh) y las series incompletas o contradictorias de los fechados.

En la costa se conocen muchos otros sitios con arquitectura monumental temprana, entre los valles de Moche y Asia (véase Quilter, 1991; Burger, 1992; Kaulicke, 1994). Ellos muestran una variación mayor que los de la sierra, pero como regla general carecen de una documentación razonablemente completa; las superposiciones, si están presentes, no están aclaradas por las excavaciones, en tanto que los fechados de ^{14}C muestran un rango parecido a los de la sierra, aunque algunos parecen ser más tardíos. Recientemente se identificaron 18 sitios del arcaico tardío en el valle de Supe, entre ellos el que Shady denomina la «Ciudad Sagrada» de Caral, con una extensión de 65 hectáreas (Shady, 2003, 2004 y 2005; Shady & Leyva, 2003) (figura 2b). Shady (2005, p. 13) reconoce seis periodos (inicio antes de 3000 [remoto], 3000-2600 [antiguo], 2600-2300 [medio inicial], 2300-2200 [tardío], 2200-2100 [tardío inicial], 2100-1800 a.C. [tardío final]) calculados

a partir de más de treinta fechados de ^{14}C aún no especificados. Haas, Creamer y Ruiz (2004, figura 1) reportan unos veinte sitios del periodo arcaico final en las cuencas de los ríos Fortaleza y Pativilca. En base a 127 fechados de ^{14}C (Haas, Creamer & Ruiz, 2004, tabla 1) aún no especificados, los autores reconocen cuatro periodos: 3700 a 3500, 3200 a 2500 (27 muestras), 2500 a 2000 (61 muestras) y 2000 hasta aproximadamente 1500 a.C. (18 muestras) Haas, Creamer y Ruiz, 2004, pp. 1021-1022); la tradición Kotosh coincide con los últimos de ellos. Vega-Centeno (2005) ha acuñado el término tradición de la costa norcentral (NCCT) para referirse a este conjunto de sitios (los de Supe incluidos), no obstante reconocer muchos elementos compartidos con la tradición kotosh. Estas periodificaciones reflejan un estado aún poco consolidado, sobre todo en cuanto a las evidencias previas a 2500 a.C., ya que las estructuras respectivas suelen encontrarse por debajo de otras posteriores. Tampoco significa que el inicio de la complejidad arquitectónica (¿y social?) deba buscarse en la costa norcentral; a modo de ejemplo, existen sitios con arquitectura monumental en el valle de Zaña, fechados entre 6500 y 5000 a.C. (Dillehay, Netherly & Rossen, 1989 y 1997), relacionados con aspectos rituales complejos y el cultivo de plantas (como en los demás sitios mencionados). En todo caso, el muy publicitado complejo de Caral (Shady, 1997, 2003 y 2005; Shady & Leyva, 2003) se presenta como un cambio paradigmático en el estudio del periodo arcaico, ya que obliga a efectuar reformulaciones significativas del origen de la complejidad en los Andes centrales, su naturaleza, su extensión espacial y temporal, sus interrelaciones y su trasfondo ideológico, plasmado en evidencias materiales variadas y a la vez compartidas.

b) Las evidencias

Los sitios serranos comparten una arquitectura particular que está mejor definida en el sitio de Kotosh. Se trata de edificios cuadrangulares sobre plataformas, con un solo acceso y techo plano, sin ventanas. Su interior tiene dos pisos, llamados epicausto y pericausto por Bonnier (1997). El pericausto es una zona hundida, igualmente cuadrangular en el centro del interior, con un fogón central, el cual suele tener ductos de ventilación subterráneos. Las paredes interiores suelen tener nichos, en diferentes niveles, a veces también asociados al pericausto, banquetas y —raras veces— decoración en forma de pintura o relieves (Matsuzawa, 1972) (figs. 2 y 3). En general se observan pocos objetos asociados, en particular, figurillas antropomorfas en barro crudo.

En La Galgada las plantas son más curvadas, con esquinas redondeadas, y suelen formar grupos. Sus interiores tienen nichos pequeños y regulares en la parte alta, y el pericausto es más grande que en Kotosh. La decoración también es escasa; en este caso hay improntas de manos humanas. Una particularidad del sitio son los

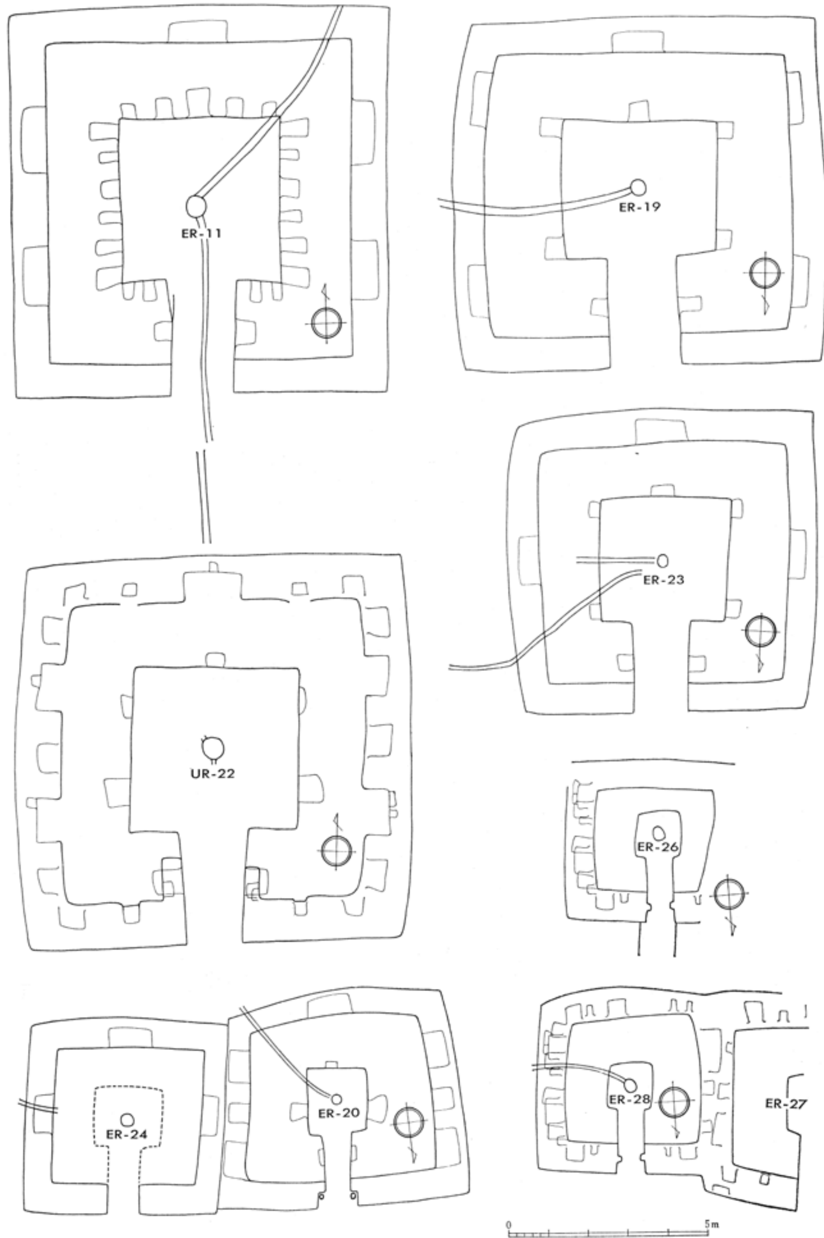


Figura 2. Edificios comparados de Kotosh con nichos, fogones y ductos (Matuszawa, 1972, figura 98).

contextos funerarios colocados después de su abandono y que ostentan tejidos y cestos decorados, agujas (*tupos*) de hueso, mortero de piedra y adornos (Grieder *et al.*, 1988), que relacionan este sitio con Kotosh y Huaca Prieta, en el valle de Chicama (Bird, Hyslop & Skinner, 1985).

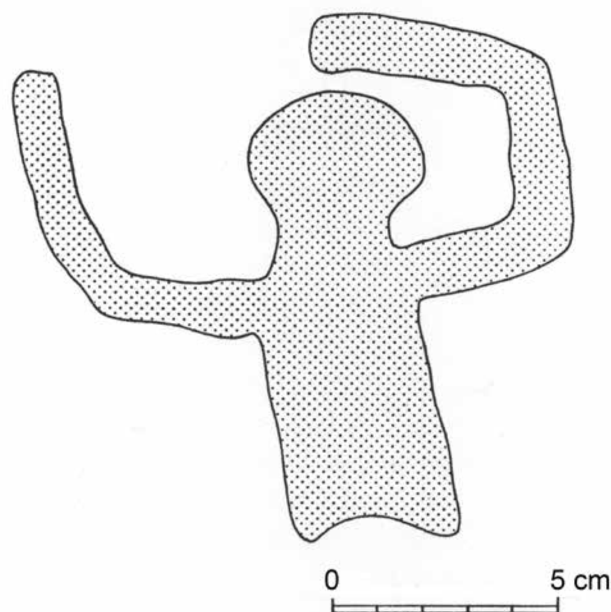


Figura 3. Pintura de Templo Blanco (Matsuzawa, 1972, figura 93).

En Cerro Sechín, en el valle de Casma, se levantó una plataforma construida con adobes cónicos en vez de piedra, con acceso de escalera (como en los sitios descritos) sobre la cual existe un atrio con aposentos y pilares, así como un cuarto casi cuadrangular con muros anchos y esquinas redondeadas. La diferencia notable con Kotosh y La Galgada consiste en la profusión del arte arquitectónico en forma de murales policromos. Esta estructura se cubrió luego con una gran plataforma cuadrangular de piedra, rodeada de bloques con relieves (Lerner, Cárdenas & Kaulicke, 1992 y 1995; Fuchs, 1997). No se ha reportado la presencia de fogones; sin embargo, estos aparecen como estructuras pequeñas en otros sitios del mismo valle de Casma (Pozorski & Pozorski, 1996). También tienen ductos subterráneos de ventilación y están rodeados por muros. Las plantas de estas construcciones también aparecen en variantes circulares y continúan en el periodo formativo temprano.

En Caral, en el valle de Supe, aparecen estructuras comparables (Shady, Machacuay & López, 2000; Shady & Machacuay, 2000) relacionadas con estructuras monumentales de plataformas superpuestas, en cuyos atrios centrales también existen fogones centrales (Shady & Machacuay, 2000, figura 2; Shady, 2003, 2004 y 2005). Este sitio grande tiene otra característica que es las grandes plazas circulares hundidas (Shady, Machacuay & Aramburú, 2000), que también se asocian con otros sitios tempranos de la costa. Los materiales asociados aparecen en forma de ofrendas (Shady & López, 2000), la más espectacular de las cuales contenía

32 flautas traversas de hueso de pelícano, muchas de ellas decoradas con motivos figurativos incisos (Shady *et al.*, 2000). También se encontraron flautas de este tipo en Kotosh (Izumi & Terada, 1972, pls. 64b.4.5 y 154.14.15). Asimismo, en Caral se encontró más de un centenar de figurillas de barro crudo (véase Shady, 2003, pp. 14, 19, 27; 2004, pp. 13, 21, 75, 98, 141, 153, 172, 176, 185, 186, 189, 192, 197, 209, 217, 240, 247; 2005, pp. 40, 44, 45, 47; Shady & López, 2000, p. 195, figura 8), pero ellas, al igual que las flautas, no han sido presentadas detalladamente. Las figurillas aparecen en muchos otros sitios costeños, proviniendo las más notables y las más parecidas a Caral de otro sitio del valle de Supe, llamado Áspero (Feldman, 1980, pp. 148-53, figs. 40-41, pls. 20-21; véase Kaulicke, 1994, pp. 230-32).

Esta descripción apresurada indica que los objetos con decoración figurativa se encuentran asociados a contextos en lugares definidos por la arquitectura monumental, aparentemente destinados a ritos, como a contextos funerarios que también son el resultado de ritos y conceptos religiosos definidos. Una forma frecuente es la de ofrendas de diferentes tipos, las cuales en general se encuentran asociadas a arquitectura (Shady, 2005, pp. 40-43). Recientemente se halló una particularmente compleja en una fase de construcción tardía de la Pirámide de la Galería. Se trata de un gran paquete enrejado sobre tablas de madera, a modo de una litera. Este paquete contiene antaras, bolas envueltas en redes, caracoles marinos, 110 valvas de choro, restos de camarón de río, plumas de diferentes colores, un collar de plumas, una bolsa cangrejera, una sandalia, una corona pequeña de fibra de *Cyperacea*, cestas, bolsas en forma de *shicras*, un textil, y, lo más espectacular, un quipu de algodón y junco (Shady, 2005, pp. 42-43; en lo que respecta al problema de los rituales véase Vega-Centeno, 2005).

La interpretación del arte contextualizado

Se considera que las estructuras encontradas en Kotosh cumplían la función de templos. Esta interpretación se debe a las características arquitectónicas y otros fenómenos. Primero, todos comparten un fogón central que servía para quemar materiales que parecen haber sido plantas. En La Galgada se identificó ají (Grieder, 1997, p. 109), en otros sitios se quemaron conchas, pescado, huesos y minerales (Burger & Salazar-Burger, 1980, p. 32; 2000, p. 10; Shady & Machacuay, 2000; Shady, Machacuay & López, 2000). Se encontraron huesos quemados de cuyes y de camélidos en los nichos pequeños del Templo de las Manos Cruzadas, así como agujas y figurillas de barro en un nicho del Templo Blanco, una de las estructuras más tempranas (Terada, 1972, pp. 305-306). En esta estructura, una pequeña figura incompleta con los brazos levantados fue pintada sobre la pared, frente a la entrada (Matsuzawa, 1972, figs. 93 y 94) (figura 3). En el Templo de las Manos Cruzadas aparecen dos pares de relieves en el lugar correspondiente (pared norte)

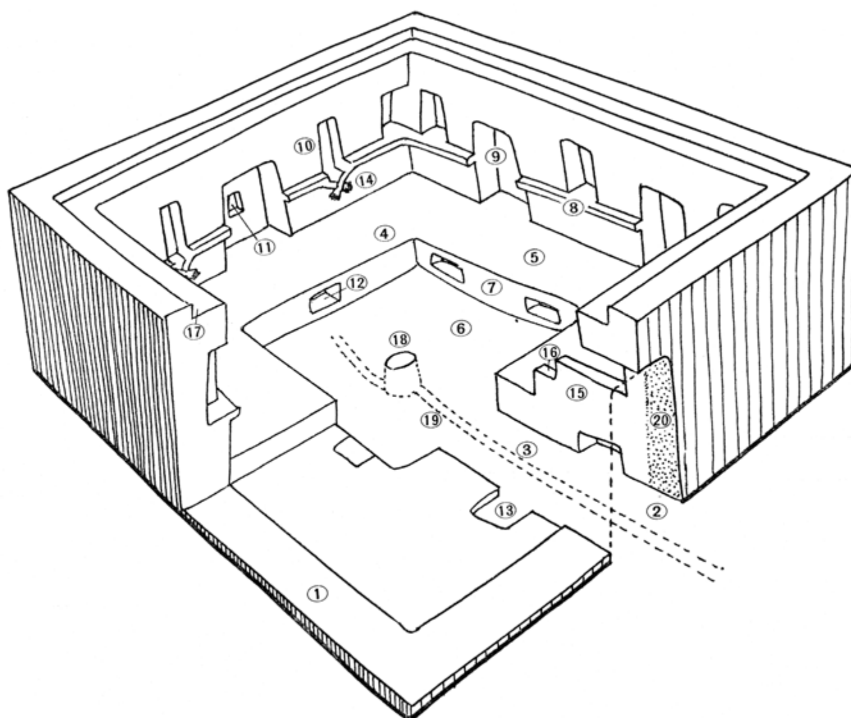


Figura 4a. Isometría de Templo de las Manos Cruzadas (Matsuzawa, 1972, figura 97).

—la entrada lleva pigmento rojo—, que forman parte de una banda que rodea el interior a media altura (figura 4a). Se trata de dos pares de brazos con las manos abiertas, que flanquean un nicho grande en el centro en el que se ha colocado otro más pequeño. El par oriental de brazos es algo más delgado que el del oeste y el brazo derecho está sobre el izquierdo, mientras que está invertido en la pareja occidental (Matsusawa, 1972, p. 154). Estos relieves, el ordenamiento de los nichos y la coloración de los nichos pequeños en las paredes norte y sur, en contraste con el enlucido marrón amarillento que caracteriza a todo el interior, denotan una composición dual (véase Burger & Salazar-Burger, 1993 y 2000). Esta dualidad se expresa en una mitad oriental masculina y otra occidental femenina, cuyo eje pasa por la entrada, el fogón y el «nicho en el nicho» (Matsuzawa, 1972, figura 97). La ubicación de los nichos permite una subdivisión de estas mitades en cinco segmentos. Verticalmente se perciben tres niveles: a) el «subterráneo» con el fogón, frecuentemente enfatizado por otros nichos; b) el del medio, con la parte inferior de la entrada y los nichos grandes que adquieren el aspecto de otras puertas «falsas»; y c) la parte por encima de la banda circundante con los nichos más pequeños. Esta composición, en consecuencia, hace pensar en un espacio cosmológico, cuyo fogón con la quema de las ofrendas se convierte en eje vertical y central, esto es en una especie de *axis mundi*. El hecho de que se encuentre hundido hace que

el fuego provenga del interior de la tierra, lo que le confiere una noción de origen. Además de ello, los brazos antropomorfos que se prolongan como otro eje central horizontal antropomorfizan toda la construcción. Este aspecto antropomorfizado se refuerza con el «enterramiento» del edificio, que se rellenó para construir otro encima del anterior. El término «enterramiento» se justifica, ya que le confiere al edificio el aspecto de un organismo que nace, vive, muere y renace (figura 4b). En La Galgada, este aspecto queda enfatizado al reutilizarse las cámaras rituales para el mausoleo de individuos asociados a una apreciable cantidad de objetos que denotan un estatus resaltado (Grieder, 1988 y 1997). Grieder (1997, pp. 110-111) interpreta como un cordón umbilical a las cuerdas de algodón que bajan desde el edificio nuevo al mausoleo.

Los brazos cruzados, así como la mencionada representación antropomorfa del Templo Blanco, son comparables con las representaciones parecidas y más complejas de Cerro Sechín. Pese a la existencia de múltiples datos estratigráficos, radiométricos y estilísticos (Samaniego, Vergara & Bischof, 1985; Bischof, 1985 y 1994; Fuchs, 1997; Lerner, Cárdenas & Kaulicke, 1992 y 1995; Kaulicke, 1995a), persiste la tendencia de atribuirlo a un formativo poco definido ya que destaca por la complejidad de su arte arquitectónico. Primero se detectó una secuencia de dos edificios modificados por fases de construcción: el edificio de barro —precedido por evidencias poco definidas que corresponden al arcaico temprano y medio—

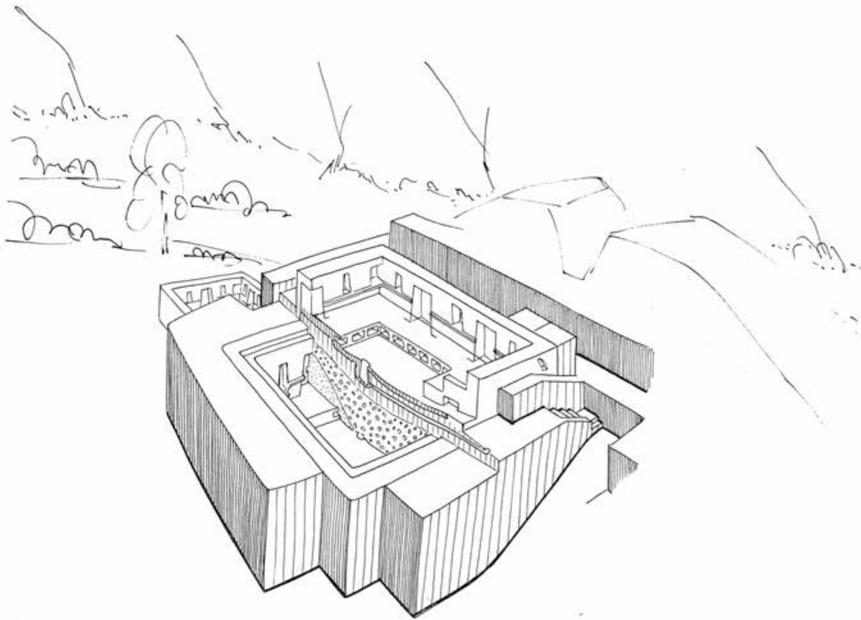


Figura 4b. Enterramiento o superposición del Templo de los Nichitos por el Templo de las Manos Cruzadas (Matsuzawa, 1972, figura 100).

fechado entre los siglos XXIV y XXII a.C. (véase la sección cronológica). El posterior edificio de piedra que cubrió o «enterró» al de barro fue reparado antes de los siglos XIX/XVIII a.C.; su uso se prolongó hasta los siglos XVI/XIV a.C. (fechas calibradas) (Fuchs, 1997). Una escalera lateral que lleva a la cámara central del edificio de barro (véase Maldonado, 1992, p. 81, foto 8, lám. 4) hace pensar en un acceso que funcionaba aún después de su uso original.

Este edificio destaca por su decoración polícroma en las paredes exteriores de la cámara central, de los pilares y de dos niveles de la plataforma (figura 5). Nuevamente se percibe el carácter dual, en una simetría cuyo eje pasa por el centro de la escalera doble de acceso y la entrada a la cámara. Esta última se encuentra flanqueada por dos grandes felinos negros «voladores» con garras grandes, mientras que en los pilares aparecen seres antropomorfos invertidos con el ojo cerrado, pintados de rojo sobre un fondo azul grisáceo, con taparrabo y un enorme apéndice tricolor (rojo, azul grisáceo, amarillo anaranjado). Las alfardas de la escalera de acceso también muestran apéndices, así como las fachadas de las plataformas, conservándose dos peces grandes que miran hacia la escalera. Estos peces aparentemente corresponden

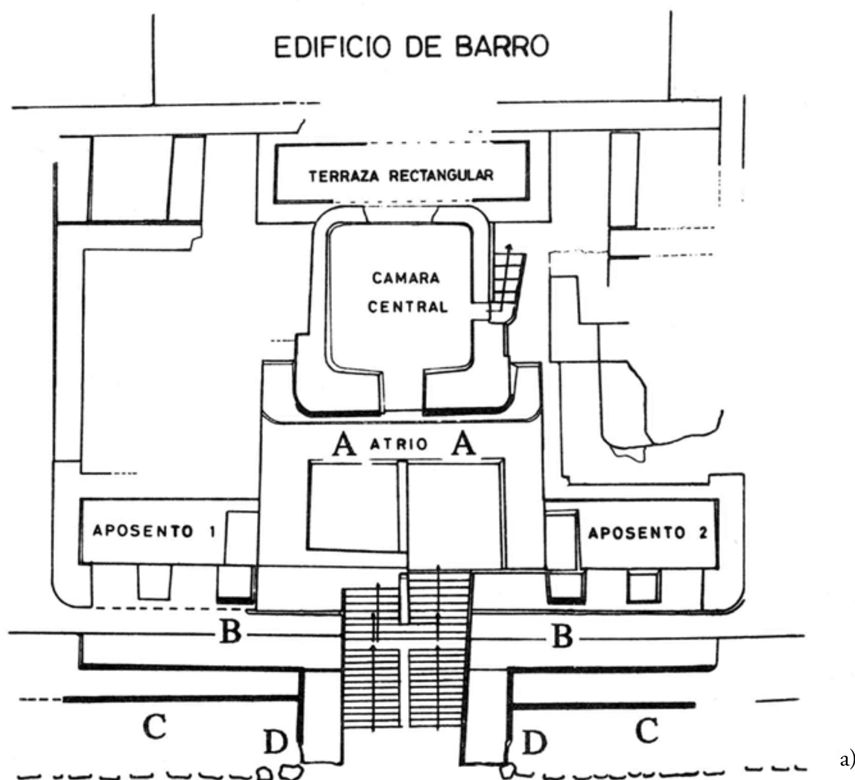
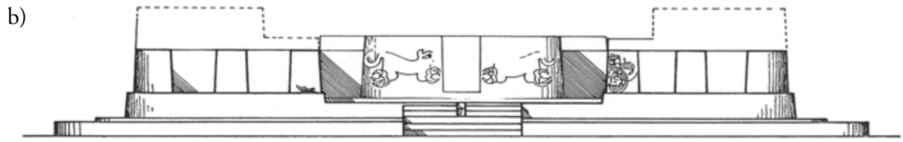
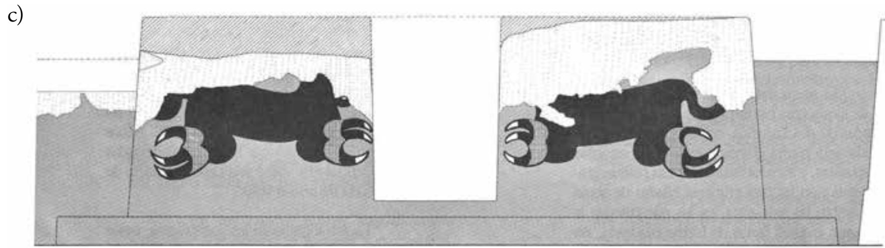


Figura 5. El Edificio de barro de Cerro Sechín. a) Planta con indicación de los murales, b) fachada, c) mural de los felinos (A A´ de 5 a), d) personaje caído (B B´de 5 a), e) pez (C C´de 5 a) (Bischof, 1995a, figuras 1, 5, 7; Samaniego, 1995, figura 1; Guzmán, 1995, figura 7).

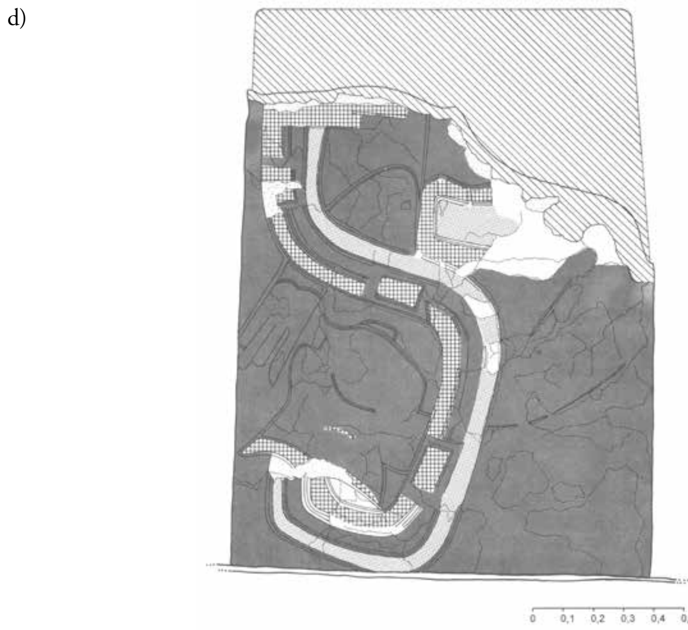
b)



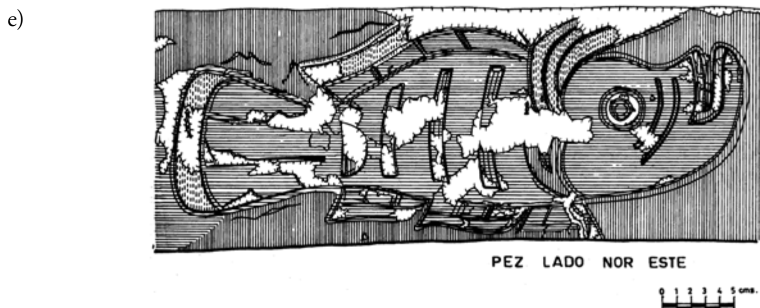
c)



d)



e)



a especies marinas y representan el ambiente subacuático, en tanto que la posición de los felinos podría vincularlos con la esfera celeste. Bischof (1995) enfatiza la importancia de los sacrificios humanos relacionados con el mar.

El Edificio de Piedra es, en esencia, el zócalo de una gran plataforma cuadrangular con las esquinas redondeadas, compuesta por bloques de piedra provenientes del mismo cerro; las edificaciones encima de ella han sido arrasadas por los aluviones (figura 6). Esta plataforma está orientada siguiendo los puntos cardinales, con un acceso principal en la fachada norte y otro menor en la del sur. Toda la fachada está adornada por bloques con relieves, que constituyen el corpus más grande de arte lítico de toda la costa. Probablemente habían unos 110 monolitos en los paramentos laterales; la fachada norte cuenta con 65, la del sur está tapada en buena parte por construcciones posteriores, pero el total debe haber alcanzado unas 400 piezas. Estos bloques son básicamente ortostatos (monolitos alargados de tamaño medio y grande) y cuadrangulares de menor tamaño, ordenados en filas verticales (42 o 21 por mitad) en la fachada norte, así como 49 en cada uno de los lados oriental y occidental. Este ordenamiento muestra tres

a)

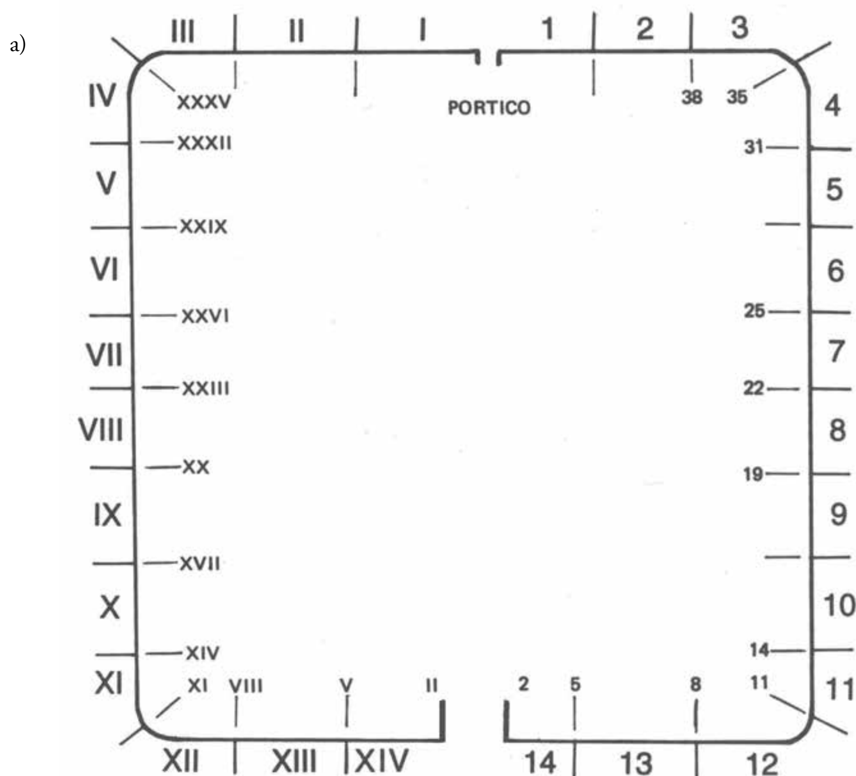
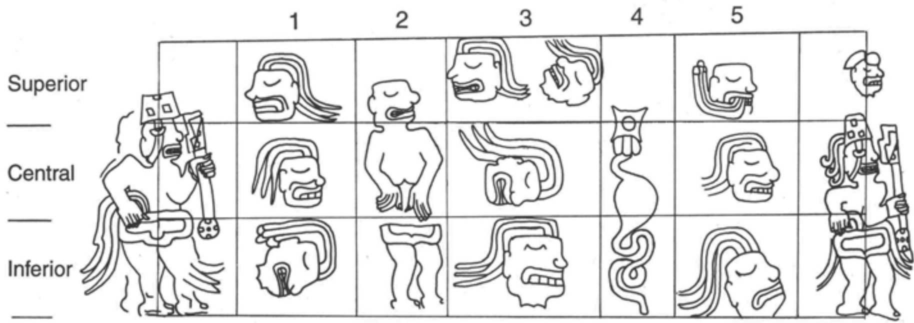


Figura 6. a) Esquema de planta de Edificio de Piedra con 28 conjuntos de bloques decorados. b) Ejemplo de uno de los conjuntos (Kaulicke, 1995, figura 17 a, b).



niveles superpuestos que se dejan subdividir en conjuntos, 14 por mitad. Se inician con figuras antropomorfas que suelen llevar un bastón en una de las manos y se dirigen desde la entrada sur hasta la del norte. Las distancias entre estos ortostatos son sorprendentemente parecidas, aproximadamente entre 6,20 y 6,40 m en el lado oriental mejor conservado. Entre estos personajes aparecen multitudes de cabezas en los bloques más pequeños, así como personajes incompletos, extremidades, órganos internos y columnas vertebrales; por lo tanto existe una relación entre lo completo y lo incompleto. Los personajes que caminan muestran movimientos y posturas regularizadas, «crecen» desde el sur hasta el norte y terminan en los dos que flanquean el acceso principal y muestran características únicas. El de oriente parece tener miembros articulados en forma de ganchos (Tello, 1956, figura 54, lám. XVB, hoy desaparecido), mientras que el occidental, más grande y más complejo, está dividido verticalmente en dos grandes apéndices que parten de su ombligo (Tello, 1956, figura 72, láms. XIXB, XXIII) (figura 7). Estos seres parecen mostrar dos aspectos; uno está «rearmado» con las partes sólidas de la cabeza, el torso y las extremidades de los seres incompletos, mientras que el otro concentra los líquidos que salen de las cabezas y las extremidades que emanan de su centro (en las cabezas, el centro y la emanación de apéndices o líquidos es el ojo cerrado). La luz del sol agrega otro aspecto. En la mañana ilumina el lado oriental, mientras que el occidental se mantiene en sombras, en tanto que en la tarde, antes de la «muerte» del sol se ilumina el lado occidental. Esto hace pensar que —de acuerdo con lo que se vio en Kotosh— el lado oriental es el masculino, sólido, fuerte y más completo, y el occidental el femenino, líquido, débil, más incompleto y relacionado con la muerte (Kaulicke, 1995b). La idea del «rearmado» del cuerpo está presente también en las momias de preparación complicada de la tradición chinchorro, de la costa norte de Chile y el extremo sur del Perú en tiempos del arcaico medio; en ellas el cuerpo literalmente se desarmaba para armarlo nuevamente, dándole un aspecto diferente (véase Standen, 1997; Kaulicke, 1997, pp. 29-30; 2000, pp. 291-292). Toda la lógica que gira en torno al cuerpo permite pensar que el mismo edifico era



Figura 7. a) Ortostato de la mitad oriental, Conjunto XIV. Conjunto 14 (Samaniego y Cárdenas, 1995, Ficha 39, Ficha 4).



Figura 7. b) de la mitad occidental Conjunto 14 (Samaniego y Cárdenas, 1995, Ficha 39, Ficha 4).

percibido como una representación del cuerpo en tres niveles (Kaulicke, 1995b, p. 217). La interacción de los niveles verticales y las interrelaciones horizontales sugieren «una especie de baile con movimientos explícitos dentro de una lógica inherente, dramatizada no solo por los personajes completos, sino también por los incompletos y sus partes constituyentes. No solo los movimientos de los brazos y piernas, sino incluso las direcciones del flujo de los apéndices se juntan en una sinfonía de un arcaico *pathos* sobrecogedor» (Kaulicke, 1995b, p. 219).

Estas reflexiones difieren de múltiples otras (véase una compilación en Bischof, 1995), pero dejan abierta la pregunta de quiénes están representados en estas imágenes. Para acercarnos a ello conviene concentrarse en los grandes morteros líticos que comparten elementos iconográficos y estilísticos; deben por ende ser contemporáneos no obstante carecer de contextos claros, pero como lo demuestran los casos de La Galgada (Grieder *et al.*, 1988, pp. 98-101, figs. 89-93) y Punkurí (Kaulicke, 1994, p. 341, figs. 279 y 291; Bischof, 1994, fig.12a), probablemente son objetos asociados a contextos funerarios. Un mortero grande, de procedencia desconocida, se encuentra en el Museo Bruning de Lambayeque (véase Bischof, 1994, figs. 12d y 13b; 1999, p. 109, figs. 26 y 27). Lleva motivos incisos que muestran dos parejas de dos personajes, uno de ellos claramente antropomorfo con gorro, pectoral y taparrabo y que lleva un bastón; en su mayor parte son elementos conocidos de los personajes completos de Cerro Sechín. Este personaje dirige su mirada a otro representado en forma completa y en vista frontal, que tiene una cabeza cuadrada con grandes ojos rectangulares y la boca cerrada, con las comisuras curvadas hacia abajo, así como un tocado complejo y orejeras. Su torso es un rectángulo ancho con dos manos grandes, lleva un taparrabo como el del otro personaje y tiene las piernas cruzadas. Si los personajes antropomorfos

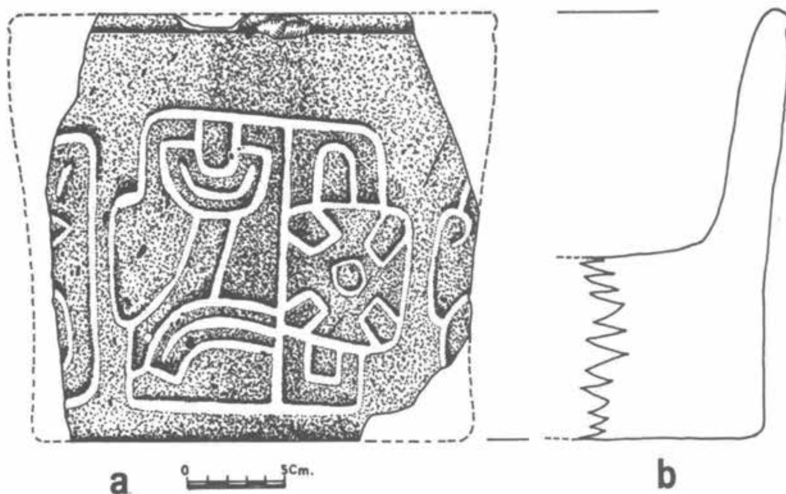


Figura 8. Fragmento de Pan de Azúcar, valle de Casma (León, 1995, figura 2).

son comparables con los seres completos de Cerro Sechín, entonces los otros deberían corresponder al conjunto de los incompletos, cuya relación con el mar está enfatizada por una concha que llevan en las manos. Otro mortero (véase Kaulicke, 1994, figura 366; Burger & Salazar-Burger, 2000, p. 25) comparte el estilo y el tema, pero representa un personaje partido en dos mitades verticales, la izquierda completa y la derecha llena de apéndices que parecen salir del ojo y de la cabeza. Una de las manos refleja la postura del personaje más antropomorfo del mortero presentado, en tanto que la otra corresponde a la del segundo más monstruoso. Dos fragmentos de otros morteros provienen del valle de Casma, uno de Pan de Azúcar (León, 1995), cerca de Pampa de las Llamas, y el otro de este mismo sitio (Pozorski & Pozorski, 1992) (figura 10). En ambos casos se trata de caras partidas verticalmente. El de Pan de Azúcar corresponde en una mitad a la cara de los personajes completos de Sechín, pero con el ojo y la boca cerrados —lo que es más característico de las cabezas aisladas—, mientras que la otra mitad lleva el motivo del extremo inferior del bastón de los personajes completos. El de Pampa de las Llamas es más incompleto, pero parece corresponder a la cara partida del personaje descrito. Unas piezas relacionadas temáticamente son las telas excavadas en Huaca Prieta (figura 11). La tela 41.1/9613 (Bird, Hyslop & Skinner, 1985, figs. 100-101) muestra dos «figuras antropomorfas» de pie, vistas de frente. Una de ellas tiene como cuerpo un rectángulo ancho con un diseño interior difícil de interpretar. La cara no parece ser antropomorfa, está partida verticalmente y muestra apéndices que podrían corresponder a mechones de cabello. El otro personaje, cuya cabeza no se ha conservado mayormente, tiene un cuerpo más proporcionado, con un taparrabo del tipo de Sechín y dos brazos flexionados con indicación de las manos. Nuevamente parece tratarse de la pareja ya conocida. Otra tela muestra solamente al personaje con el torso rectangular ancho, con la cara antropomorfa y el pelo caído en mechones (41.2/1286; Bird, Hyslop & Skinner, 1985, figura 130).

En resumen, las evidencias y las interpretaciones presentadas sugieren la presencia de conceptos religiosos definidos dentro de espacios organizados que se revelan como modelos cosmológicos, cuyo centro y punto de origen es el fuego que surge del mundo de abajo y que atraviesa las esferas media y superior, caracterizadas por medio de nichos y otros símbolos que rodean este centro y lo insertan dentro de un orden espacial explícito de subdivisiones horizontales y verticales. Al parecer estos fogones —o «altares», como lo prefieren algunos autores— funcionaban tanto en un espacio abierto como uno cerrado (o dentro de una secuencia abierto-cerrado, véase Bonnier, 1997), normalmente sobre una plataforma que eleva artificialmente todo este escenario ritual. Fuera del eje vertical —el *axis mundi*— aparece otro que divide el centro en dos mitades pasando por el centro del fogón, lo cual refleja una clara connotación del concepto dual. Este eje se ordena según los puntos cardinales, lo que implica una relación

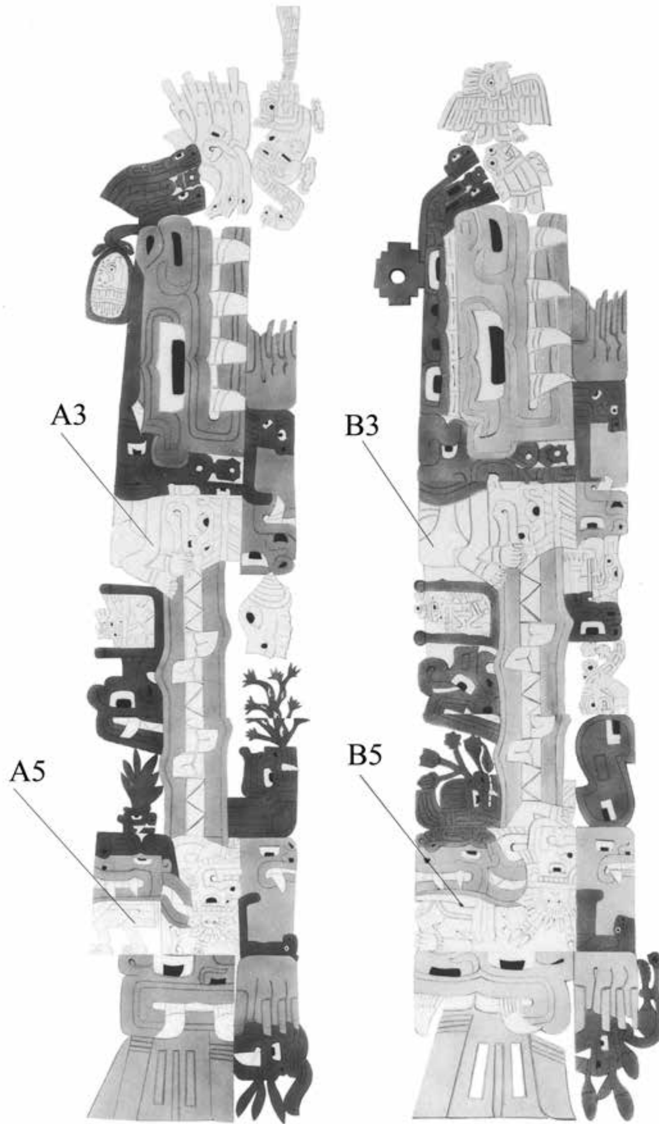


Figura 9. Reconstrucción de Obelisco Tello (dibujo: Iris Bracamonte de Kaulicke) (Kaulicke, 1995, figura 28).

con fenómenos celestes —probablemente el curso del sol—, así como puntos de referencia en el espacio más inmediato, como cursos de agua (por lo general se encuentran cerca de ríos) o cerros.

Otro aspecto importante en estos centros es su caracterización antropomorfa en el concepto del edificio como un cuerpo humano, como se manifiesta más claramente en el Templo de las Manos Cruzadas y en Cerro Sechín, así como —probablemente— en muchos otros. Este concepto no solamente se refleja

en la concepción arquitectónica sino también en el sentido ontológico, ya que el edificio sigue los pasos de la vida humana y se lo entierra para que renazca en otro de características comparables, aunque no idénticas. Por lo tanto se agrega una noción de tiempo, o mejor dicho de ciclos definidos, dentro de una temporalidad que no excluye la presencia de cómputos reglamentados, como lo sugiere el programa iconográfico de Cerro Sechín.

La dualidad referida también se expresa en la decoración arquitectónica y en la de otros soportes, como los morteros líticos y las telas de algodón muy elaborados, asociados a contextos funerarios, así como las figurillas de barro, y al parecer se extiende aun al campo auditivo ya que las flautas de Caral parecen haberse tocado en pares, pues sus decoraciones se completan al juntar una pareja de ellas —la embocadura a menudo corresponde a la boca abierta de caras de monos— (Shady *et al.*, 2000, pp. 4-5). La decoración es esencialmente antropomorfa. En Cerro Sechín parece tratarse de personajes que nacen del interior del «cerro» artificial, crecen, se «completan» y se relacionan con otros personajes incompletos, así como de miembros y líquidos externos, y órganos blandos y huesos duros internos. Pese a su apariencia compartida en ambas mitades, parece tratarse de una pareja con atributos compartidos y otros exclusivos. Esta pareja parece estar representada en morteros y telas en forma más resumida y más diferenciada, cuyas representaciones abreviadas enfatizan su característica dual. Un personaje completo se enfrenta a otro más monstruoso, pero puede también incorporar ambas características en dos mitades verticales de un solo cuerpo, lo completo/incompleto y lo humano/monstruoso. Todas estas características sugieren la presencia de seres numinosos —probablemente una pareja—, divinidades o ancestros, que son responsables por la creación y recreación del mundo, su ordenamiento y funcionamiento. Parece que el fuego jugaba un papel sumamente importante en los ritos que renovaban estos vínculos cosmogónicos, expresados materialmente dentro de un espacio sagrado.

Todo ello implica una relativa complejidad religiosa probablemente compartida en un ámbito geográfico considerable, que hace difícil aceptar su contemporaneidad y su emergencia sin antecedentes previos que justifiquen su existencia. Tanto la arquitectura, el tamaño y la organización interna de los asentamientos, como la eficiente base económica que incluye el control y la explotación regular de especies domésticas, señalan que el proceso de neolitización había llegado a su fin, lo que nuevamente subraya la relevancia potencial del periodo arcaico medio. Este periodo aún no ha arrojado evidencias muy convincentes de arquitectura monumental, pero es «revolucionario» en el procesamiento del cuerpo humano al «culturizar» la muerte. El cuerpo era «desarmado» y «rearmado», convertido en una estatua en la tradición Chinchorro (véase Cerro Sechín), «desintegrado» al reducirse a los huesos en un tratamiento secundario (Las Vegas, Ecuador; véase Stothert, 1988);

los huesos se machacaban para convertirles en polvo (¿para ingerirlos?) en el Alto Zaña (Rossen, 1991; Rossen & Dillehay, 1999; Dillehay, Rossen & Netherly, 1997) y el cráneo u otras reliquias se conservaban dentro de otros contextos fuera de los funerarios. Este tratamiento recuerda bastante al lenguaje corporal de la arquitectura y del arte en el periodo arcaico tardío.

La importancia del periodo arcaico para el periodo formativo

Sin afán de emprender otro examen exhaustivo, conviene señalar algunos problemas que dificultan un tratamiento adecuado. En primer lugar, los problemas cronológicos para el periodo formativo son aún más agudos que los del arcaico tardío/final. El formativo temprano se define más por una cerámica sencilla que por la arquitectura y su arte asociado, lo cual permitiría su comparación con lo que se ha presentado. La arquitectura monumental está definida más por análisis de superficie y por fechados de ^{14}C tempranos, que por excavaciones en área que definirían su función de modo más convincente, en lugar de clasificarla en forma arbitraria y generalizada como «centros ceremoniales». Aparentemente no hay evidencias de cámaras centrales que definan conceptos como los que se acaban de representar. El caso de Caral es sintomático en el sentido que todos los sitios, ahora atribuidos el arcaico tardío, fueron considerados como obras del formativo antes de que se efectuaran las excavaciones. Sus características arquitectónicas demuestran fehacientemente el origen arcaico de muchos rasgos arquitectónicos del formativo. Esta transición de conceptos arquitectónicos debería valer también para los conceptos del arte arquitectónico o funerario.

Quiero, sin embargo, abreviar la discusión concentrándome en la pieza mencionada al inicio de esta contribución: el obelisco Tello, la que ciertamente es una pieza clave y. por lo tanto, motivo de innumerables discusiones después de Tello (figura 9). En un trabajo de 1994 (Kaulicke, 1994, pp. 454-466) la interpreté como una imagen del cosmos en dos mitades verticales, representada en la unión de dos «monstruos» que tienden a amalgamarse en uno. Sus cuerpos representan a la vez los tres mundos en tres niveles que corresponden al mundo de abajo, el mundo de los hombres y el mundo de arriba.

Probablemente está representado el ciclo del agua, iniciado con un *Spondylus* convertido en «agua cultural» por dos agentes —uno de los cuales personifica las dos estaciones principales del año—, luego es absorbida por el *Strombus* y transportada por el felino volador a los seres míticos y plantas. Esta estacionalidad también está representada por el *Spondylus* que desaparece y el águila pescadora que aparece (en el Perú solo en los meses de verano), ilustrando de esta manera una compleja dialéctica y un juego constante con los números tres y cuatro (véanse los conjuntos de Cerro Sechín), probablemente relacionado con el cómputo de tiempo.

Estas subdivisiones en mitades y niveles recuerdan en mucho lo que se vio en la arquitectura y en el arte del arcaico tardío. Una parte central la ocupan dos parejas a ambos extremos de las columnas vertebrales de ambos «dragones», para usar el término de Tello (véase la introducción). El personaje superior nace de las fauces de una cabeza en la nuca del animal principal. Se trata de un personaje obeso e incompleto, pero esencialmente antropomorfo. Este aspecto, sin embargo, resulta engañoso ya que en otras piezas su cabeza sale del cuerpo de un felino en transformación (véase Kaulicke, 1994, figura 486). En ambas representaciones ella sostiene la columna vertebral en idéntica posición. El personaje de abajo está completo, se tuerce alrededor de la columna vertebral en posición de «acróbata», y la amarra con una soga que está suelta en la otra representación. Es también esencialmente antropomorfo, pero su colmillo grande lo eleva por encima de lo humano. Lleva una corona y está dirigido hacia la región genital. Estas actitudes relacionan temáticamente ambos personajes y los convierten en una pareja que podría ser otra versión de las que se reconocieron en el periodo arcaico tardío. En este caso se trata de una oposición felino antropomorfizado vs. ser antropomorfo felinizado. Sus actuaciones convierten este mapa cosmológico en una estructura cosmogónica, ya que están involucrados en nacimientos o recreaciones. Estas recreaciones también se advierten en las cabezas pequeñas de las que brotan plantas o quizá líquidos, lo que hace pensar que las cabezas de Cerro Sechín de las que brotan líquidos son manifestaciones conceptualmente emparentadas.

Con lo expuesto se impone la impresión de que los conceptos religiosos del formativo se originaron en bases arcaicas, las que, por ende, no son tan insignificantes como se las considera a menudo y señalan la necesidad de definir los orígenes de la religión aún más allá de 2500 a.C., probablemente en el arcaico medio. La visión de Tello, en cambio, pese a su obsesión por Chavín, contiene muchos elementos interpretativos más acertados que aquellas presentadas en la actualidad.

Bibliografía

Bird, Junius B., John Hyslop & Milica D. Skinner (1985). *The Preceramic Excavation at the Huaca Prieta, Chicama Valley, Peru*. *Anthropological Papers 62 (1)*. Nueva York: The American Museum of Natural History.

Bischof, Henning (1985). Zur Entstehung des Chavin-Stils in Alt-Peru. *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 6*, 355-452.

Bischof, Henning (1994). Toward the Definition of Pre- and Early Chavin Art Styles in Peru. *Andean Past 4*, 169-228.

Bischof, Henning (1995). Cerro Sechín y el arte temprano centroandino. En Salomón Lerner, Mercedes Cárdenas y Peter Kaulicke (eds.), *Arqueología de Cerro Sechín* (tomo II, pp. 157-184). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Bischof, Henning (1995 a). Los murales de adobe y la interpretación del arte de Cerro Sechín. En Salomón Lerner, Mercedes Cárdenas y Peter Kaulicke (eds.), *Arqueología de Cerro Sechín II* (pp. 125-156). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Bischof, Henning (1995 b) como Bibliografía.

Bischof, Henning (1999). Los mates tallados de Huaca Prieta: ¿evidencias del arte Valdivia en el arcaico centroandino?. *Boletín de Arqueología PUCP 3*, 85-119.

Bonnier, Elizabeth (1983). Piruru: Nuevas evidencias de ocupación temprana en Tantamayo, Perú. *Gaceta Arqueológica Andina 8*, 8-10.

Bonnier, Elizabeth (1988). Arquitectura precerámica en la cordillera de los Andes. Piruru frente a la diversidad de los datos. *Anthropológica 6(6)*, 335-361.

Bonnier, Elizabeth (1997). Preceramic Architecture in the Andes: The Mito Tradition. En E. Bonnier y H. Bischof (eds.), *Archaeologica Peruana 2. Arquitectura y civilización en los Andes prehispánicos* (pp. 121-144). Mannheim: Reiss-Museum.

Bonnier, Elizabeth & Catherine Rozenberg (1988). Del santuario al caserío. Acerca de la neolitización en la cordillera de los Andes Centrales. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines 17(2)*, 23-40.

Bonnier, Elizabeth, Julio Zegarra & Juan Carlos Tello (1985). Un ejemplo de crono-estratigrafía en un sitio con superposición arquitectónica, Piruru-Unidad I/II. *Bulletín de l'Institut Français d'Études Andines 14(3-4)*, 80-101.

Burger, Richard L. (1992). *Chavin and the Origins of Andean Civilization*. Londres: Thames & Hudson.

Burger, Richard L. & Lucy Salazar-Burger (1980). Ritual and Religion at Huaricoto. *Archaeology 33(6)*, 26-32.

Burger, Richard L. & Lucy Salazar-Burger (1985). The Early Ceremonial Center of Huaricoto. En Christopher B. Donnan (ed.), *Early Ceremonial Architecture in the Andes. A Conference at Dumbarton Oaks, October 8-10th, 1982* (pp. 111-138). Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

Burger, Richard L. & Lucy Salazar-Burger (1993). The Place of Dual Organization in Early Andean Ceremonialism: A Comparative Study. En Luis Millones y Yoshio Onuki (eds.), *El Mundo Ceremonial Andino* (pp. 97-116). Osaka: National Museum of Ethnology.

Burger, Richard L. & Lucy Salazar-Burger (2000). Los primeros templos en América. En Krzysztof Makowski et al., *Los Dioses del Antiguo Perú* (pp. 1-28). Lima: Banco de Crédito.

Carrión Cachot, Rebeca (1959). *La religión en el antiguo Perú (norte y centro de la Costa, periodo post-clásico)*. Lima: Tipografía Peruana.

Dillehay, Tom D., Patricia J. Netherly & Jack Rossen (1989). Middle Preceramic Public and Residential Sites on the Forested Slope of the Western Andes, Northern Perú. *American Antiquity 54(4)*, 22-30.

Dillehay, Tom D., Jack Rossen y Patricia Netherly (1997). The Nanchoc Tradition: The Beginnings of Andean Civilization. *American Scientist 85(1)*, 46-55.

Feldman, Robert (1980). «Aspero, Peru: Architecture, Subsistence Economy, and Other Artifacts of a Preceramic Maritime Chiefdom». Tesis para obtener el doctorado en Antropología, Universidad de Harvard, EE. UU.

Fuchs, Peter (1997). Nuevos datos arqueométricos para la historia de ocupación de Cerro Sechín- periodo lítico al formativo. En Elizabeth Bonnier y Henning Bischof (eds.), *Archaeologica Peruana 2* (pp. 145-161). Mannheim: Reiss-Museum.

Grieder, Terence (1988). Burial Patterns and Offerings. En Terence Grieder, Alberto Bueno Mendoza, C. Earle Smith Jr. y R. Malina, *La Galgada, Peru. A Preceramic Culture in Transition* (pp. 73-102). Austin: University of Texas Press.

Grieder, Terence (1997). On Two Types of Andean Tombs. En Elizabeth Bonnier y Henning Bischof (eds.), *Archaeologica Peruana 2* (pp. 107-119). Mannheim: Reiss-Museum.

Grieder, Terence & Alberto Bueno Mendoza (1981). La Galgada: Peru Before Pottery. *Archaeology 34(2)*, 44-51.

Grieder, Terence & Alberto Bueno Mendoza (1985). Ceremonial Architecture at La Galgada. En Christopher B. Donnan (ed.), *Early Ceremonial Architecture in the Andes. A conference held at Dumbarton Oaks, October 8-10th, 1982* (pp. 93-110). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Grieder, Terence, Alberto Bueno Mendoza, C .Earle Smith Jr. & R. Malina (1988). *La Galgada, Peru. A Preceramic Culture in Transition*. Austin: University of Texas.

Guzmán, Erman (1995), Conservación y restauración del monumento arqueológico de Cerro Sechín, En Salomón Lerner, Mercedes Cárdenas y Peter Kaulicke (eds.), *Arqueología de Cerro Sechín II* (pp. 223-245). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Haas, Jonathan, Winifred Creamer & Álvaro Ruiz (2004). Dating the Late Archaic occupation of the Norte Chico region in Perú. *Nature 432*, 1020-1023.

Izumi, Seichi, Pedro José Cuculiza & Chiaki Kano (1972). Excavations at Shillacoto, Huánuco, Perú. *The University Museum Bulletin 3*.

Izumi, Seichi & T. Sono (1963). *Excavations at Kotosh, Peru. University of Tokyo Expedition, 1960, Andes 2.* Tokio: Kadokawa.

Izumi, Seichi & Kazuo Terada (1972). *Excavations at Kotosh, Peru, 1963 and 1966, Andes 4*. Tokio: The University of Tokyo.

Kaulicke, Peter (1994). Los orígenes de la civilización andina. Arqueología del Perú. En José Antonio del Busto Duthurburu (ed.), *Historia General del Perú* (tomo I). Lima: Brasa.

Kaulicke, Peter (1995a). Prólogo. En Salomón Lerner, Mercedes Cárdenas y Peter Kaulicke(eds.), *Arqueología de Cerro Sechín* (tomo II, pp. 11-15). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Kaulicke, Peter (1995b). Arte y religión en Cerro Sechín. En Salomón Lerner, Mercedes Cárdenas y Peter Kaulicke (eds.), *Arqueología de Cerro Sechín* (tomo II, pp. 185-221). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Kaulicke, Peter (1997). La muerte en el Antiguo Perú. Contextos y conceptos funerarios: una introducción. *Boletín de Arqueología PUCP 1*, 7-54.

Kaulicke, Peter (1999). Los estudios del periodo arcaico en el Perú: logros, problemas y propuestas. *Boletín de Arqueología PUCP 3*, 417-436.

Kaulicke, Peter (2000). *Muerte y memoria en el Perú antiguo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Kaulicke, Peter & Tom D. Dillehay (1999). Introducción: ¿por qué estudiar el periodo arcaico en el Perú?. *Boletín de Arqueología PUCP 3*, 9-17.

León, Wilder (1995). Un mortero de piedra con motivo Sechín en Casma. En Salomón Lerner, Mercedes Cárdenas y Peter Kaulicke (eds.), *Arqueología de Cerro Sechín* (tomo II, pp. 247-255). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Lerner, Salomón, Mercedes Cárdenas & Peter Kaulicke (eds.) (1992). *Arqueología de Cerro Sechín* (tomo I). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Lerner, Salomón, Mercedes Cárdenas & Peter Kaulicke (eds) (1995). *Arqueología de Cerro Sechín* (tomo II). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Maldonado, Elena (1992). Arquitectura de Cerro Sechín. En Salomón Lerner, Mercedes Cárdenas y Peter Kaulicke (eds.), *Arqueología de Cerro Sechín* (tomo I, pp. 65-116). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Matsuzawa, T. (1972). Constructions. En Seichi Izumi y Kazuo Terada (eds.), *Andes 4. Excavations at Kotosh, Peru, 1963 and 1966* (pp. 55-176). Tokio: University of Tokyo.

Moseley, Michael E. (1975). *The Maritime Foundations of Andean Civilization*. Menlo Park: Cummings.

Onuki, Yoshio (1993). Las actividades ceremoniales tempranas en la cuenca del Alto Huallaga y algunos problemas generales. En Luis Millones y Yoshio Onuki (eds.), *El mundo ceremonial andino* (pp. 69-96). Osaka: Museo Nacional de Etnología.

Onuki, Yoshio (1999). El periodo arcaico en Huánuco y el concepto del arcaico. *Boletín de Arqueología 3*, 325-333.

Pozorski, Thomas G. & Shelia Pozorski (1992). Early Stone Bowls and Mortars from Northern Perú. *Andean Past 3*, 165-186.

Pozorski, Thomas G. & Shelia Pozorski (1996). Ventilated Hearth Structures in the Casma Valley, Perú. *Latin American Antiquity 7*, 341-353.

Quilter, Jeffrey (1991). Late Preceramic Perú. *Journal of World Prehistory 5(4)*, 387-438.

Rossen, Jack (1991). Ecotones and low-risk intensification: The Middle Preceramic habitation of Nanchoc, Northern Perú. Tesis para obtener el doctorado, University of Kentucky, Lexington.

Rossen, Jack & Thomas D. Dillehay (1999). La colonización y el asentamiento del norte del Perú: innovación, tecnología y adaptación en el valle de Zaña. *Boletín de Arqueología PUCP 3*, 121-139.

Samaniego, Lorenzo (1995). La escultura del Edificio Central de Cerro Sechín. En Salomón Lerner, Mercedes Cárdenas y Peter Kaulicke (eds.), *Arqueología de Cerro Sechín* (tomo II, pp. 19-41). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Samaniego, Lorenzo & Mercedes Cárdenas (1995), Catálogo de los monolitos de Sechín. En Salomón Lerner, Mercedes Cárdenas y Peter Kaulicke (eds.), *Arqueología de Cerro Sechín* (tomo II, pp.257-412). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Samaniego, Lorenzo, E. Vergara & Henning Bischof (1985). New Evidence on Cerro Sechin, Casma Valley, Perú. En Christopher B. Donan (ed.), *Early ceremonial architecture in the Andes. A conference at Dumbarton Oaks, 8th-10th October 1982* (pp. 164-190). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

Shady Solís, Ruth (1997). *La Ciudad Sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Shady Solís, Ruth (2003). *Caral-Supe. La civilización más antigua de América*. Lima: INC-Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe.

Shady Solís, Ruth (2004). *Caral: la ciudad del fuego sagrado*. Lima: Centura.

Shady Solís, Ruth (2005). *Caral-Supe, Perú. La civilización de Caral-Supe: 5000 años de identidad cultural en el Perú*. Lima: INC-Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe.

Shady Solís, Ruth, Jonathan Haas & Winifred Creamer (2003). Dating Caral, a Preceramic Site in the Supe Valley on the Central Coast of Peru. *Science 292*, 723-726.

Shady Solís, Ruth & Carlos Leyva (eds.) (2003). *La ciudad Sagrada de Caral-Supe. Los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú*. Lima: INC-Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe.

Shady Solís, Ruth & Sonia López Trujillo (2000). Ritual de enterramiento de un recinto en el Sector Residencial A en Caral-Supe. *Boletín de Arqueología PUCP 3*, 187-212.

Shady Solís, Ruth & Marco Machacuay (2000). El Altar del Fuego Sagrado del Templo Mayor de la Ciudad Sagrada de Caral-Supe. *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología de la UNMSM 3(12)*, 2-18.

Shady Solís, Ruth, Marco Machacuay & Rocío Aramburú (2000). La plaza circular del Templo Mayor de Caral: su presencia en Supe y en el área norcentral del Perú. *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología de la UNMSM 3(8)*, 2-25.

Shady Solís, Ruth, Marco Machacuay & Sonia López (2000). Recuperando la historia del altar del Fuego Sagrado. *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología de la UNMSM 3(4)*, 2-19.

Shady Solís, Ruth, Martha Prado Ramírez, Carlos Leyva Arroyo, Jorge Moreno Ruiz, Carlos Jiménez Dianderas & Celso Llimpe Quintanilla (2000). Las flautas de Caral-Supe: aproximaciones al estudio acústico-arqueológico del conjunto de flautas más antiguo de América. *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología de la UNMSM 3(11)*, 2-9.

Standen, Vivien (1997). Temprana complejidad funeraria de la cultura Chinchorro (norte de Chile). *Latin American Antiquity 8(2)*, 134-156.

Stothert, Karen E. (1988). *La prehistoria temprana de la península de Santa Elena, Ecuador: cultura Las Vegas*. Guayaquil: Museos del Banco Central del Ecuador.

Tello, Julio C. (1921). *Introducción a la historia antigua del Perú*. Lima: Sanmartí y Compañía.

Tello, Julio C. (1923). Wira-Kocha. *Inca 1(1)*, 94-320; *1(3)*, 583-606.

Tello, Julio C. (1929). *Antiguo Perú. Primera Época*. Lima.

Tello, Julio C. (1934). Perú prehistórico: origen, desarrollo y correlación de las antiguas culturas peruanas. *Revista de la Universidad Católica del Perú 2(10)*, 151-158.

Tello, Julio C. (1938a). El *Strombus* en el arte Chavín. *El Comercio*, 18 de abril.

Tello, Julio C. (1938b). Una notable insignia de oro del antiguo Perú. *Turismo* 133.

Tello, Julio C. (1940). Un vaso de piedra de Nasca. Primeros indicios de una cultura megalítica semejante a la de Chavín en la región central del Perú. *Chaski 1(1)*, 27-48.

Tello, Julio C. (1942). Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas. *Actas y trabajos científicos del 27 Congreso Internacional de Americanistas, Lima, 1939* (tomo I, pp. 589-720). Lima: Gil.

Tello, Julio C. (1956). *Arqueología del valle de Casma. Culturas Chavín, Santa o Huaylas Yunga y Sub-Chimú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Terada, Kazuo (1972). Conclusions. En Seichi Izumi y K. Terada (eds.), *Andes 4. Excavations at Kotosh, Peru 1963 and 1966* (pp. 303-312). Tokio: University of Tokyo.

Vega-Centeno, Rafael (2005). «Ritual and Architecture in a Context of Emergent Complexity: A Perspective from Cerro Lampay, a Late Archaic Site in the Central Andes». Tesis para obtener el doctorado. Departamento de Antropología, Universidad de Arizona, EE. UU.

LA IMAGEN DEL MUNDO SOBRENATURAL, LA ICONOGRAFÍA TEXTIL Y EL EJERCICIO DEL PODER EN TIAHUANACO[1]

Krzysztof Makowski
Pontificia Universidad Católica del Perú

Los dioses de báculos y sus interpretaciones

La decoración escultórica de la Portada del Sol en Tiahuanaco (figura 1) es, probablemente, la imagen de mayor difusión y popularidad entre las que constituyen el legado figurativo de los Andes prehispánicos. Sus reproducciones en dibujo y fotografía empezaron a circular en la segunda mitad del siglo XIX gracias a las publicaciones de Wiener (1880), Squier (1877), así como de Stübel & Uhle (1892).

La comparación de los motivos de la Portada del Sol con los diseños en la cerámica centro-andina sirvió desde los estudios de Uhle, pasando por los de Menzel hasta la actualidad, primero para definir el estilo-horizonte, y luego para debatir sobre las relaciones entre Tiahuanaco y Huari (Isbell & Mc Ewan, 1991). Resulta, por ende, natural que todos —investigadores y estudiantes— se hayan acostumbrado a considerar la existencia del «dios radiante de báculos» como uno de los axiomas de la arqueología andina. De acuerdo con la hipótesis que ha llegado a tener amplio reconocimiento en los medios académicos (Isbell & Konbloch, 2006), el ícono de la deidad con dos cetros, uno en cada mano, y rígida postura frontal (figura 2a), se habría creado en la sierra norte, en el ámbito chavín (Rowe, 1971), y de ahí se habría difundido como componente central de una doctrina religiosa hacia la cuenca de Titicaca. Se atribuía a este ícono la personalidad de una deidad celestial, con características de dios supremo, eventualmente comparable con el Wiracocha de los textos coloniales (Demarest, 1981).

Recientemente la idea sobre la hipotética difusión panandina de una deidad de báculos se ha nutrido de nuevos argumentos, a raíz del fechado C14 al que fueron sometidos dos fragmentos de mates decorados. Estos fueron recogidos en la superficie de un cementerio en el valle de Pativilca. A juzgar por los datos de superficie,

---

[1] La versión inglesa de este artículo fue presentada en el Tiahuanaco Simposium, Denver Museum, 14 y 15 de enero de 2005.



Figura 1. Personaje central de la Portada del Sol (foto: D. Giannoni).

entierros acerámicos colindaban en el área del hallazgo con otros, cerámicos, de periodos tardíos. Las dos fechas corresponden al tercer milenio a.C. Por su parte, las imágenes en los paneles sobre las paredes externas de los mates fueron interpretados por Haas & Creamer (2004) como la expresión figurativa más antigua del dios de báculos, aunque de manera poco convincente. En ambos fragmentos se aprecian claramente figuras de felinos, parados en posición frontal sobre las patas traseras, y con las patas delanteras abiertas y extendidas hacia el marco del panel, como si fueran manos humanas. Al respecto Haas & Creamer (2004, figura 3.2) interpretan las líneas de separación entre paneles como báculos [sic]. El personaje representado en el fragmento mejor conservado apenas roza con la extremidad de los dedos a los bordes del panel, que están constituidos por dos a tres líneas



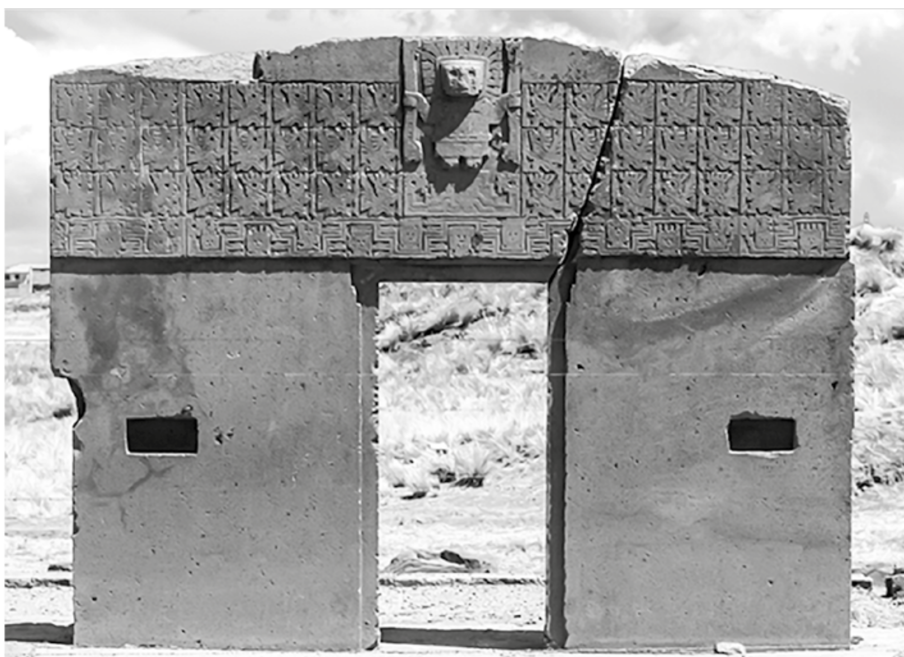


Figura 2. Portada del Sol. Imagen superior: vista desde adelante. Imagen inferior: vista posterior (foto: D. Giannoni).

verticales y por una greca paralela, compuesta del signo escalonado y voluta. En el caso del otro fragmento, no solo no existe ningún elemento vertical parecido al báculo, sino que el felino ni siquiera toca los bordes del panel, cuyos límites están anunciados por el cambio de color de la superficie. Se distingue, entonces, la boca sin colmillos, pero con dientes intercalados, la forma de la cara y de las orejas, el tocado semicircular con dos penachos, la greca con signo escalonado, la pose frontal, la traza ondulada de las extremidades delanteras extendidas hacia fuera, las extremidades inferiores con los pies hacia fuera, el faldellín de forma trapezoidal son una constante en la iconografía de seres míticos del horizonte medio 3-4 y del periodo intermedio tardío en la costa centro-norte desde Pativilca y Supe hasta Ancón (Carrión Cachot, 1959, pp. 135-142, figuras 113-114; Ugarte Eléspuru, 1999, planos 2-3; Ruiz Estrada, 1999, lámina 7; Jiménez Borja, 1999, planos 9-10). Consideramos probable que los dos mates del periodo pre cerámico final, a juzgar por las fechas arrojadas por el C14, fueron encontrados casualmente a fines de primer milenio d. C. por los habitantes del valle de Pativilca al interior de un antiguo entierro disturbado, cuando cavaron nuevas fosas. Los mates hallados fueron luego decorados (diseños del periodo horizonte medio 3-4) y se les ha vuelto a usar como ofrenda. La conservación de mates del periodo precerámico en los valles del Norte Chico suele ser excelente, y a menudo se registra el uso prehispánico de artefactos de terracota, mate o hueso, recuperados de los entierros más antiguos (Hecker & Hecker, 1992). En todo caso, ninguno de los dos motivos conservados en la superficie de los mates guarda relación directa con el ícono de «*staff god*» salvo por la pose frontal; la decoración de ambos fragmentos coincide con los estilos tardíos, que caracterizan al material diagnóstico recurrente en la superficie de cementerio y en cambio carece de paralelos realmente convincentes en el periodo precerámico.

La supuesta existencia de una sola deidad principal, y la incuestionable difusión de motivos inspirados en la iconografía tiahuanaco a lo largo de los Andes Centrales en el horizonte medio 1 y 2, fundamentaba y fundamenta hasta hoy la tesis sobre una ideología religiosa compartida por dos estados serranos independientes (Kolata, 1993b; Cook, 2001; Isbell, 2001). Este argumento sirve también para respaldar la lectura del fenómeno huari como una expresión material del surgimiento y de la rápida expansión de un imperio, que debió su éxito, entre otros aspectos, a una doctrina religiosa de gran poder proselitista (Menzel, 1964, 1977; Cook, 1983; Isbell & Cook, 1987). Cabe observar que la hipótesis de Menzel (1964, 1977) se fundamentaba en dos supuestos implícitos que han perdido sustento. En primera instancia, se asumía que el contacto entre la cuenca del Titicaca y la de Ayacucho se había dado cuando el estilo Tiahuanaco se encontraba en su estadía madura y plenamente consolidada: la fase Tiahuanaco IV (Cook, 1994, p. 323, cuadro 3; Ponce, 1969) definida a partir de la secuencia estilística establecida por Bennett (1934).

Conforme con este primer supuesto, se consideraba también que la diversidad de seres sobrenaturales, y de temas míticos que caracterizaba a la religión del altiplano, estuvo plasmada de manera sintética en los frisos de la Portada del Sol. Por ende, se asumía que la decoración de la Portada constituía un modelo canónico, el que fue imitado fielmente, o reproducido con ciertas modificaciones, en diferentes soportes líticos, textiles, de madera y cerámicos, tanto en el centro de la cultura Tiahuanaco como en las áreas distantes, incluyendo el área nuclear Huari. Cook (1994, 2001) ha sido la primera en darse cuenta de algunos rasgos relativamente arcaicos en la iconografía de seres sobrenaturales del periodo horizonte medio de Ayacucho, los que parecían haber derivado de las convenciones y diseños de estilos Pucará y Tiahuanaco III, parcialmente contemporáneos y difundidos, respectivamente, en las orillas septentrionales y meridionales del lago Titicaca. Es menester observar que similares préstamos estilísticos caracterizan también a las estatuas de personajes humanos, conservadas en el Museo de Sitio de Huari y el Museo Arqueológico de Ayacucho, cuyas poses y detalles de atuendo guardan estrechos vínculos con las esculturas en bulto Tiahuanaco III (Verde Casanova & Jiménez Díaz, 2006, p. 185, catálogo 76).

Por otro lado, la iconografía de la cerámica de Conchopata se caracteriza por la creativa reproducción de un número notable de diseños en estilo Tiahuanaco (Cook, 1987; Ochatoma & Cabrera, 2001; Isbell & Cook, 2002; Knobloch, 2000, 2001), de los que la mayoría no encuentra paralelos en la iconografía de la Portada del Sol. Las eventuales similitudes se limitan solo a reglas generales de composición propias al estilo del altiplano. Incluso en la imagen más cercana a la Portada del Sol, la de un cántaro antropomorfo de Conchopata (Cook, 1994, lámina 6), se observan notables diferencias en cuanto a la orientación, la distribución y las características de acólitos alados, cuando se la compara con el relieve de la Portada. En cambio, varios parecidos unen la iconografía del cántaro antropomorfo con la del monolito Ponce (Makowski, 2001b, 2002; Isbell & Knobloch, 2006). Uno de los acólitos alados de mayor popularidad en Conchopata, el ser con cabeza de felino, tampoco está representado en el friso de la Portada del Sol, pero sí integra el cortejo de las deidades de perfil en el monolito Ponce. Entre las esculturas de Tiahuanaco que sí proporcionan paralelos cercanos para diseños Conchopata hay varias que suelen atribuirse a las fases que preceden el periodo Tiahuanaco IV tardío del cual proviene la Portada del Sol (Cook, 1994). Por ejemplo, algunos de los personajes y detalles guardan parecido con los sacrificadores, representados horizontalmente en posición de vuelo, como en los dinteles de Kantataita y de calle Linares (Cook, 1994, láminas 51, 56). Estas comparaciones concuerdan relativamente bien con la reciente cronología relativa (Knobloch, 2000) y absoluta de contactos intensos entre Ayacucho y el área nuclear tiahuanaco. Las nuevas series de fechas C14 de ambas áreas coinciden en ubicar el inicio de estos contactos

en el transcurso del siglo VI d.C. (Isbell, 1997, 2000), cuando recién se comenzaron a producir transformaciones estilísticas, las que dieron origen a la fase Tiahuanaco IV y, asimismo, se iniciaron los trabajos de construcción de los principales conjuntos de arquitectura monumental, como Kalasasaya y Akapana (Janusek, 2003, pp. 56-57; Augustyniak, 2004).

Cabe enfatizar, por otro lado, que la percepción del origen de estilo Tiahuanaco ha cambiado también sustancialmente desde los tiempos de estudios pioneros de Dorothy Menzel. Complejos mecanismos de síntesis en los que se amalgamarían variadas tradiciones formativas, y numerosas innovaciones que carecen de antecedentes conocidos, parecen haber caracterizado el surgimiento del estilo Tiahuanaco III y IV. En las recientes compilaciones (Young-Sánchez, 2004; Kaulicke & Isbell, 2002) se hace énfasis en el hecho de que estos antecedentes provienen no solo de la cuenca de Titicaca sino también de la costa, de los valles de Sihuas, Vitor y Majes en el Perú, y de San Pedro de Atacama en Chile (Haeberli, 2002; Isbell & Knobloch, 2006). La mayoría de los diseños de seres sobrenaturales, que caracterizarán posteriormente a la iconografía tiahuanaco, fueron creados probablemente en talleres textiles pucará y pucará costeño, provincial (Conklin, 1983, 1986; Haeberli, 2002). Entre ellos destaca la imagen del rostro en corona radiante. Los rayos adoptan, a menudo, la forma de apéndices serpentiformes (Haeberli, 2002, figuras 12-14). Por su parte, Young-Sánchez (2004, pp. 41-49) ha publicado recientemente un excepcional conjunto de vestidos ceremoniales de colecciones privadas, cuyo estilo es más cercano de Tiahuanaco que de Pucará. Las prendas posiblemente provienen de los valles de la costa del extremo sur del Perú. Por ejemplo, una de las túnicas (Young-Sánchez, 2004, p. 42, figura 2.22) está decorada por dos rostros radiantes y de cabezas humanas de perfil que hacen recordar los de la cerámica conchopata (Isbell, 2001, figura 16). La otra (Young-Sánchez, 2004, p. 7, figura 2.26.) es aún más espectacular: dos rostros frontales con coronas de 24 plumas, parados sobre podios estilizados y en compañía de dos aves fantásticas de perfil, cada uno. Los rostros se parecen a una de las variantes de este mismo motivo en el friso «calendario» de la Portada del Sol (figura 9), y aún más a uno de los dos rostros parados sobre podios escalonados en el monolito Bennett (figuras 3 y 4).

Doce deidades de báculos sin alas visibles, dispuestas frontalmente y con dos «báculos» en sus manos avanzan caminando hacia cada uno de los rostros en corona radiante. Su postura es frontal pero los pies indican la dirección del movimiento. Las coronas y los atributos que sostienen en las manos a manera de báculos no son iguales. Young Sánchez (2004, p. 49, figura 2.27 a, b) hizo énfasis en la presencia del tocado con plumas escalonadas, conocido previamente de una estatuilla de la región de Cusco, hoy en la colección de Staatliche Museen zu Berlin. Entre diferentes formas de plumas que conforman las coronas de las deidades frontales con báculos (*staff gods*) llama atención una que imita una cactácea. En varios casos,



Figura 3. Monolito Bennett. Vista desde adelante (foto: D. Giannoni).

Figura 4.
Detalle posterior Monolito Bennett.



los cetros rectos, o en forma de cinta serpentina, están sustituidos por dardos y plantas. La parte central, cerca de la apertura de la túnica, de composición bi y cuatripartita, está rellenada de elementos arquitectónicos estilizados, entre las cuales destacan cuatro portadas. Young Sánchez (2004) cree que los tejedores reprodujeron un espacio ceremonial similar al de Akapana o Kalasasaya con estatuas de ancestros en medio de patios hundidos. Si comparamos la composición de la túnica con los relieves de la Portada del Sol o del monolito Bennett, resulta evidente que en esta excepcional pieza textil se invierten relaciones entre personajes y elementos que suelen ser consideradas partes esenciales del motivo canónico tiahuanaco, a saber, «*the staff god theme*» (Menzel, 1964, 1968 a, b; Cook, 1987, 2004, pp. 146-149), «*with the winged attendants, and the crowned sun-like faces on the top of stepped structures*». Las caras con corona radiante, en vez de ocupar el lugar subalterno respecto a la deidad frontal de báculos —en la Portada del Sol se encuentran a sus pies dentro

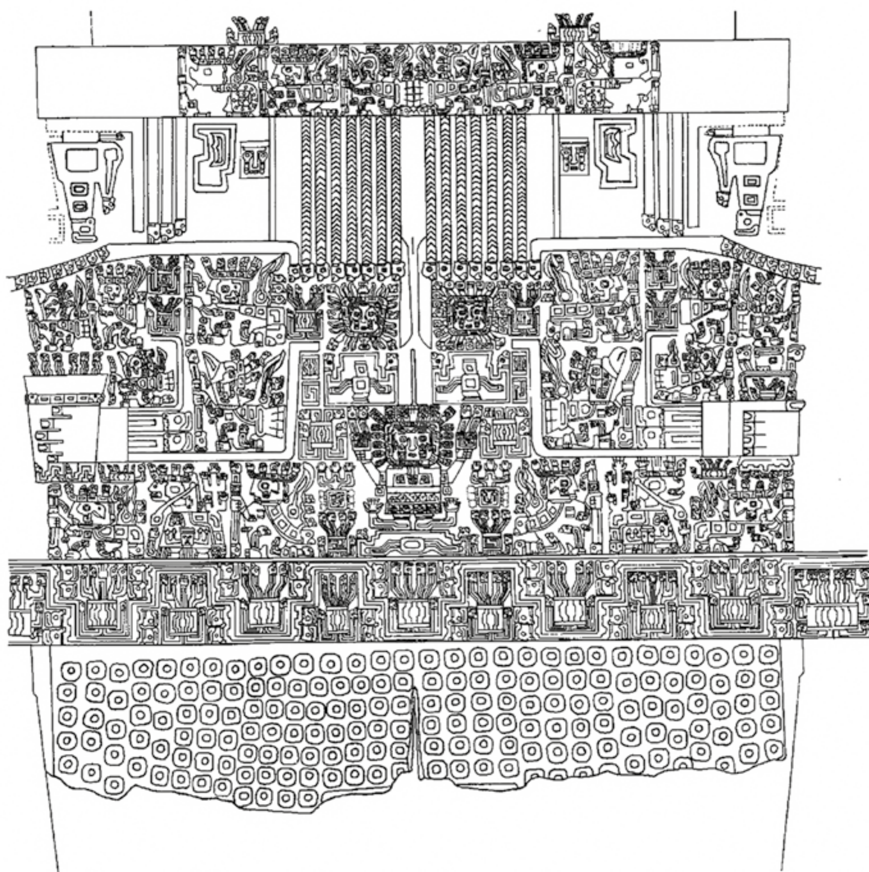


Figura 5. Relieves en el Monolito Bennett (dibujo: C. Herrera).

del supuesto friso calendario— se ubican en el lugar central privilegiado y son de mayor tamaño que las demás figuras; además cada uno de ellos está acompañado de dos acólitos alados de perfil. En cambio, la deidad frontal de báculos (*staff god*), o más bien varias deidades de báculos, a juzgar por la variedad de detalles y atributos, reemplazan el habitual cortejo compuesto por los seres alados de perfil.

Los hallazgos de tabletas de rapé (*snuff tray*) y de tubos de hueso de San Pedro de Atacama proporcionan pistas igualmente importantes acerca de la evolución del estilo Tiahuanaco (Torres, 1987, 2002). Tanto las fechas arrojadas por el C14 como la variabilidad estilística indican que los usuarios de estos implementos para inhalación de polvo de *Anadenanthera colubrina* mantuvieron contactos estrechos con el área nuclear tiahuanaco desde el periodo formativo tardío. En varios de ellos se encuentran representados diseños y personajes que constituyen posibles antecedentes de lo reproducido posteriormente en los frisos de la Portada del Sol, y en los monolitos Ponce y Bennett. Torres (1987, 2002) ha demostrado de manera convincente que no se trata de imitaciones de motivos conocidos de la litoescultura, sino de creaciones originales con un buen conocimiento de convenciones y de detalles figurativos. Los artefactos figurativos tiahuanaco (figura 14 a-c) coexisten con los objetos que fueron producidos en estilos no emparentados con Tiahuanaco (Torres, 1987, planos 100-101, 104-107, 111, 113-115, 117), o mezclando elementos de varios estilos inclusive del altiplano (planos 98, 99, 120, 32-133). Sin embargo, no faltan diseños novedosos confeccionados con pleno conocimiento de la iconografía y de reglas de composición tiahuanaco (divinidad frontal en Torres, 1987, plano 77; personaje antropomorfo de perfil con la cabeza hacia arriba, planos 79, 80, 82; felino decapitador de perfil, plano 83; ave fantástica, plano 85; cóndor, plano 86; ¿camélido?, plano 87; caras frontales, planos 90, 97; humano decapitador, plano 91; felino decapitador, plano 92; felinos rampantes, plano 95), otros inspirados eventualmente por los motivos conocidos del relieve monumental (divinidad frontal, plano 76; camélido, planos 88, 89; serpiente o nutria estilizada: plano 86), y otros posiblemente influenciados por el arte textil (divinidad frontal, planos 74, 75, 78). En conclusión, no existen pruebas para pensar que todas las piezas en el estilo Tiahuanaco son una simple imitación de modelos (temas) concebidos para reproducirlos en el relieve monumental al interior de los espacios ceremoniales, o en vestidos de oficiantes de la «metrópolis» del altiplano, si bien ambos tipos de soportes pudieron haber servido a veces de fuente de inspiración.

Las evidencias citadas sugieren que la decoración de la Portada del Sol es una adaptación en relieve, relativamente tardía, de modelos que se elaboraron en talleres textiles durante dos a cuatro siglos previos a su confección. Dichos modelos se han difundido también mediante grabados en artefactos portátiles de madera, metal y hueso. A la misma conclusión llevan los resultados de investigaciones recientes sobre el arte pucará del altiplano. En comparación con los textiles,

la iconografía de la cerámica ceremonial y de la escultura posee rasgos originales que la distancian en cierto grado de la posterior tradición tiahuanaco. Chávez (2004) demostró que el personaje de mayor importancia en la cerámica pucará es una deidad frontal de sexo femenino, a juzgar por su peinado y por su vestido. Con los *staff gods* masculinos está vinculada solo por medio de la pose frontal, porque en las manos, en lugar de báculos, armas o plantas, sostiene un gran huso y la cuerda a la que está atado un camélido domesticado. Incluso cuando está representada en tres dimensiones y sin acompañamiento de camélido, como en la estatuilla del Bern Historisches Museum (Chávez, 2004, figura 3.22), la deidad femenina no sostiene báculos en las manos. Parece tratarse, por ende, de un motivo que no se ha conservado en la posterior tradición estilística tiahuanaco. En cambio, los seres masculinos con un báculo o un arma, que a veces se encuentran representados de perfil, en el mismo soporte que la mujer mítica, constituyen un buen antecedente del motivo de acólito con cara humana y alas o cuerpo de ave en el arte tiahuanaco. A diferencia del personaje femenino, los seres de perfil masculinos se relacionan con los camélidos no domesticados, con los guanacos (*Lama guanicoe*). Felinos y aves nocturnas, representadas de frente, siguen en importancia a estos dos personajes en el repertorio iconográfico de la cerámica pucará. No se conoce, que sepamos, una representación textil del personaje femenino. Los escasos textiles pucará, de posible confección serrana, representan a un ser mítico masculino, con aspecto facial de felino y atributos de sacrificador, cabeza cortada y cuchillo (Conklin, 1983). Este motivo constituye el probable antecedente de los sacrificadores de Tiahuanaco, como los representados en dinteles de la calle Linares y Kantataita.

El motivo de *staff-god* masculino y de la cara frontal en corona radiante a manera de halo están presentes también en la escultura pucará, a pesar de que se trata de representaciones excepcionales y de tamaño reducido (Chávez, 2004, figura 3.23). La única imagen en bulto de la deidad frontal de báculos presenta a un personaje similar al que ocupa la parte central del friso de la Portada del Sol en cuanto a las características del atuendo (Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia, Lima; Cook, 2001; Young-Sánchez, 2004, p. 80, figuras 3.9 a, b); su corona con plumas largas y en zigzag, conservada solo en la parte inferior, se asemeja a diseños textiles en estilo Siguas (Haeberli, 2002, figura 14) y en estilo Tiahuanaco temprano (Young-Sánchez, 2004, figura 1.9). Llama la atención, sin embargo, la presencia de alas y de cola de ave, similar a las que adornan a las deidades de perfil. Da la impresión de que este detalle, omitido en relieve o en tejido, pudo ser representado en escultura en bulto gracias a la tercera dimensión. De hecho, este aspecto no se aprecia de lado frontal, y hay que voltear la estatuilla para darse cuenta de su presencia. Salvo el caso citado, en los relieves y los textiles pucará se representan de manera preferente los rostros de las deidades de báculos, con su característico nimbo de rayos (Chávez, 2004), en lugar de las imágenes

de cuerpo entero. En resumen, el repertorio de antecedentes formativos (Pucará, Siguas, Tiahuanaco III y Q'ea) de la iconografía tiahuanaco es sorprendentemente rico. Comprende convenciones para representar seres humanos de frente, de perfil, corriendo, caminado y volando (extendidos decúbito ventral), de cuerpo entero, o solo las cabezas sin cuerpo, así como la mayoría de detalles iconográficos con los que probablemente se construía las identidades míticas, por ejemplo: plumas figurativas en la corona, componentes de báculos, etcétera. En la lista se encuentran también algunos de los «personajes» de hipotéticos «temas de la deidad central» y «del sacrificador» (Cook, 1994, pp. 190-205). Solo dos de ellos poseen paralelos en la iconografía de la Portada del Sol: la deidad principal representada de cuerpo entero, o como cara frontal, y uno de los tres tipos de acompañantes con alas visibles. Los restantes, como el sacrificador, el acompañante antropomorfo con la cara de felino, se encuentran representados exclusivamente en relieves que decoraban dinteles y vestidos en las estatuas monolíticas de oficiantes humanos. Lo que sorprende aún más en este repertorio son las evidencias que ponen en duda la existencia tanto del «tema de la deidad central o de báculos» como de una sola deidad principal. Recordemos que la hipótesis de Menzel se inspiraba en las relaciones que se establecen entre los personajes antropomorfos en la composición del friso principal de la Portada del Sol:

- El personaje central es más grande que los demás, es el único parado encima de una estructura escalonada, tiene dos báculos, uno en cada mano y carece de alas.
- Los otros tres seres fantásticos restantes están repetidos varias veces, de perfil y con alas; se acercan corriendo en tres filas hacia el personaje central.

Estas características resultan excepcionales en el contexto de los evidencias formativas, y también en el caso de relieves que se atribuyen a las fases iniciales (Tiahuanaco III) y temprana de Tiahuanaco Clásico (Tiahuanaco IV), como el monolito Bennett. En el repertorio hay varias «deidades de báculos», a veces representadas una a lado de la otra (la Túnica de las Portadas, Young-Sánchez, 2004, figura 2.26; y monolitos Bennett y Pachacamac, figuras 5 y 11), y de mismo tamaño, pero con claras diferencias en cuanto a las características de la corona, de objetos verticales sostenidos en las manos, de detalles de atuendos así como de estructuras escalonadas sobre las que están paradas. Ni las alas son el atributo exclusivo de personajes de perfil (como es el caso del *staff god* pucará), ni tampoco la pose frontal se asocia como un rasgo exclusivo a una deidad masculina de báculos (la deidad femenina Pucará, Chávez, 2004, p. 91). Además, se conocen composiciones en relieve y tapiz en las que varias deidades frontales con dos báculos forman cortejos, una a lado de la otra (túnica de las Portadas, Young-Sánchez, 2004; monolito Pachacamac con deidades de perfil pero sin alas y con dos báculos uno en cada

mano, figura 11). Finalmente, los cortejos en algunos casos se orientan hacia el personaje central (figuras 2, 11), pero en otros casos, le dan la espalda (monolito Bennett, figura 5; ambas direcciones en la misma escena, monolito Ponce, figura 6).

En el contexto esbozado anteriormente se desvanecen los fundamentos empíricos y teóricos que sustentaron el papel central que se asignaba tradicionalmente a la iconografía de la Portada del Sol. Tenemos la impresión de que sobre los juicios corrientes en la literatura del tema ejerce aún su peso la imagen romántica que se desprende de grabados y fotos del siglo XIX: la portada monolítica, a manera del Arco de Triunfo romano, emerge solitaria en medio de ruinas de la gran plaza sepultada casi completamente por la tierra y por los escombros. Los relieves resaltan sobre el fondo del cielo de la sierra, y parecen ser el último y el único testimonio de una civilización perdida, la que floreció en un ambiente tan hostil en apariencia, casi inverosímil para el habitante de grandes llanuras americanas y europeas. Luego de un siglo de excavaciones, así como de trabajos de limpieza y restauración, desafortunadamente no siempre bien fundamentados y documentados (Isbell, 2001), la Portada del Sol ya no puede ser considerada el monumento más importante en los espacios ceremoniales del complejo arquitectónico de Tiahuanaco. Existe un consenso acerca de que este bloque monolítico de andesita gris fue abandonado en la esquina noroeste de un gran recinto ceremonial llamado Kalasasaya, al norte de la pirámide Akapana (Squier, 1877; Kolata, 1993a, p. 148, figuras 2-3) durante su transporte al lugar de construcción. Se especulaba que la cima de la pirámide Puma Punku (Kolata, 1993a; Isbell, 2001) era el destino final al que nunca llegó. Asimismo, Protzen (2002) demostró de manera convincente que las Portadas del Sol (figura 2) y de la Luna (Posnansky, 1945, I, plano XXI; Miranda-Luizaga, 1991), las dos únicas conocidas con la decoración en relieve, fueron hechas para ensamblarlas con otros segmentos monolíticos a manera de bloques para armar, y construir de, este modo, paredes de espacios techados. La distribución de nichos y dinteles en la cara opuesta, a la que lleva los famosos frisos en relieve, así como la ubicación de elementos de amarre y apoyo en la parte superior insinúan, a nuestro juicio, que la pared con la imagen del *staff god* estuvo destinada para ser vista desde el interior de un patio con pórtico o de una sala techada. De ser así, el relieve se encontraba en la sombra y nunca estuvo previsto como el medio visual de difusión de contenidos religiosos importantes para grandes multitudes congregadas en espacios abiertos. Una simple comparación con el repertorio conservado de esculturas monolíticas demuestra que la Portada del Sol no es ni la más grande, ni tampoco se caracteriza por la mayor complejidad iconográfica. Con sus 7,30 m de alto, el monolito Bennett la supera con creces.



Figura 6. Monolito Ponce (foto: D. Giannoni).

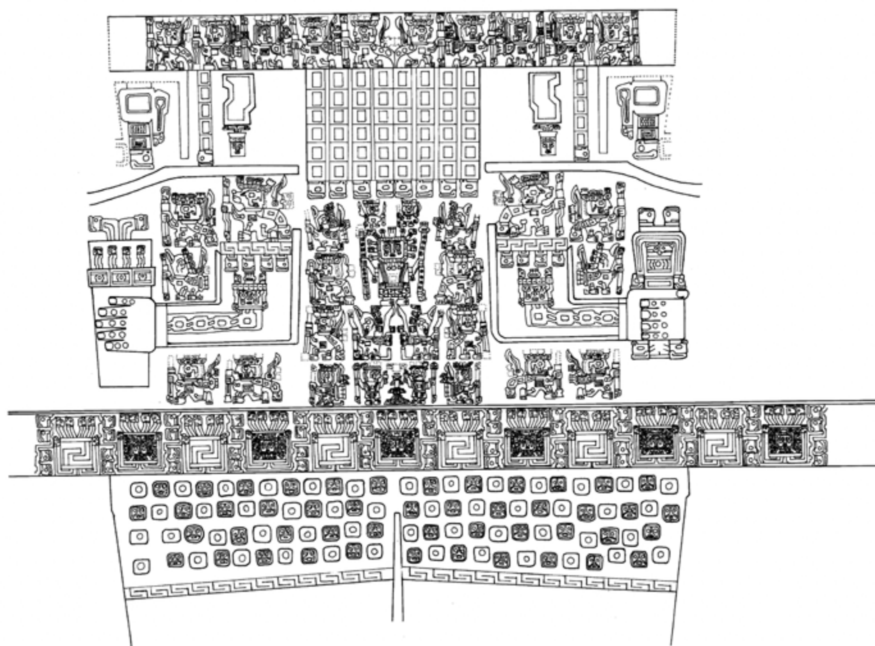


Figura 7. Detalles del relieve en el Monolito Ponce (dibujo: C. Herrera).

La iconografía del atuendo real

Al comparar las portadas con otros tipos de esculturas aún conservadas en el museo de sitio y en las ruinas de Tiahuanaco, se comprueba (Makowski, 2001b; 2002, Isbell & Knobloch, 2006) que la mayoría de variantes de composición y de tipos de personajes, seres sobrenaturales con rasgos humanos, de aves, felinos, peces, camélidos y caracoles, con poses típicas para *staff gods* y *winged attendants* se encuentra en la decoración de estatuas antropomorfas en bulto. Estas esculturas monolíticas representan a personajes ataviados con vestidos ceremoniales, decorados en relieve con personajes míticos alineados a manera de cortejos. Un personaje frontal parado en el podio o el *vaso-kero* en las manos del oficiante retratado constituyen el punto de simetría al que se dirigen los cortejos. Por su parte, los oficiantes sostienen en ambas manos, además del vaso-*kero*, algunos implementos rituales, tabletas para polvos alucinógenos y cuchillos de sacrificio (Bennett, 1934, figura 5; Ponce, 1964, figura 7; Cochamama, figura 11a; El Monje, Makowski, 2001b, pp. 92-93, figura 97a, b; y tres monolitos conservados a lado de la antigua línea del ferrocarril, Isbell, 2001, figura 20). La decoración figurativa ocupa toda la superficie del vestido ceremonial, salvo, eventualmente, el faldellín, pero incluyendo el cinturón y el tocado.

A diferencia de las portadas, cuyos salientes permanecían semiocultos, y se ubicaban en áreas de tránsito entre dos ambientes, las escenas representadas

en relieve sobre la superficie de las estatuas estaban relativamente bien visibles y potencialmente accesibles a grandes multitudes, congregadas en las plazas. Los oficiantes de ritos, fueran reyes o sacerdotes, estaban, según toda probabilidad, ataviados con túnicas, cinturones y tocados que llevaban una decoración figurativa muy similar a la de las estatuas. Los escultores encargados de decorar las estatuas se inspiraban en vestidos ceremoniales reales y reproducían sus diseños con cierta fidelidad. Así lo demuestran algunas piezas de vestimenta de excepcional calidad y complejidad de decoración que felizmente se han conservado, como por ejemplo la citada anteriormente «túnica de las Portadas» (Young-Sánchez, 2004, figura 2.22) y el manto huari-tiahuanaco del Museo de München (S.M.f.V. N.° 1237 x 440; Zuidema & De Bock 1990, pp. 463-467, figuras 364-366). La decoración del citado

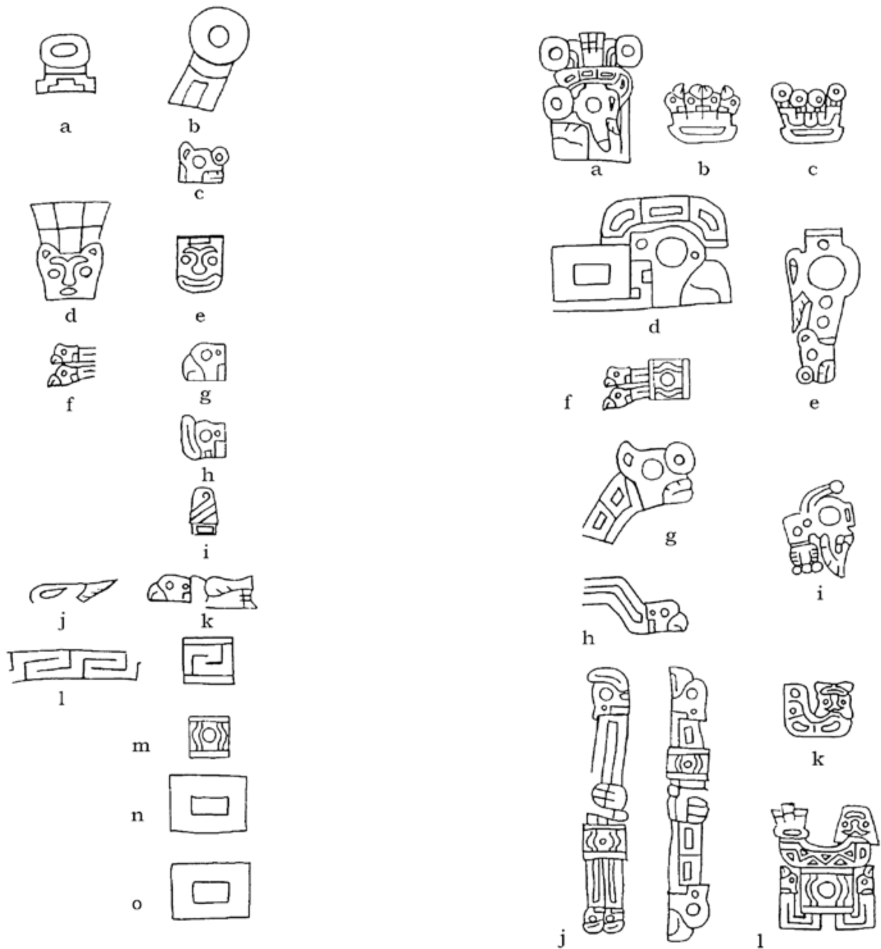


Figura 8. Repertorio de signos emblemáticos (izquierda) y de atributos compuestos de signos en la Portada del Sol (derecha). Derecha: a, k. Adornos del podio (dibujo: C. Lhi); b-c. Terminaciones de cola en los personajes ornitomorfos; d, f, j. Báculos y terminaciones de báculo; e, i. Lagrimales; l. Pectoral.

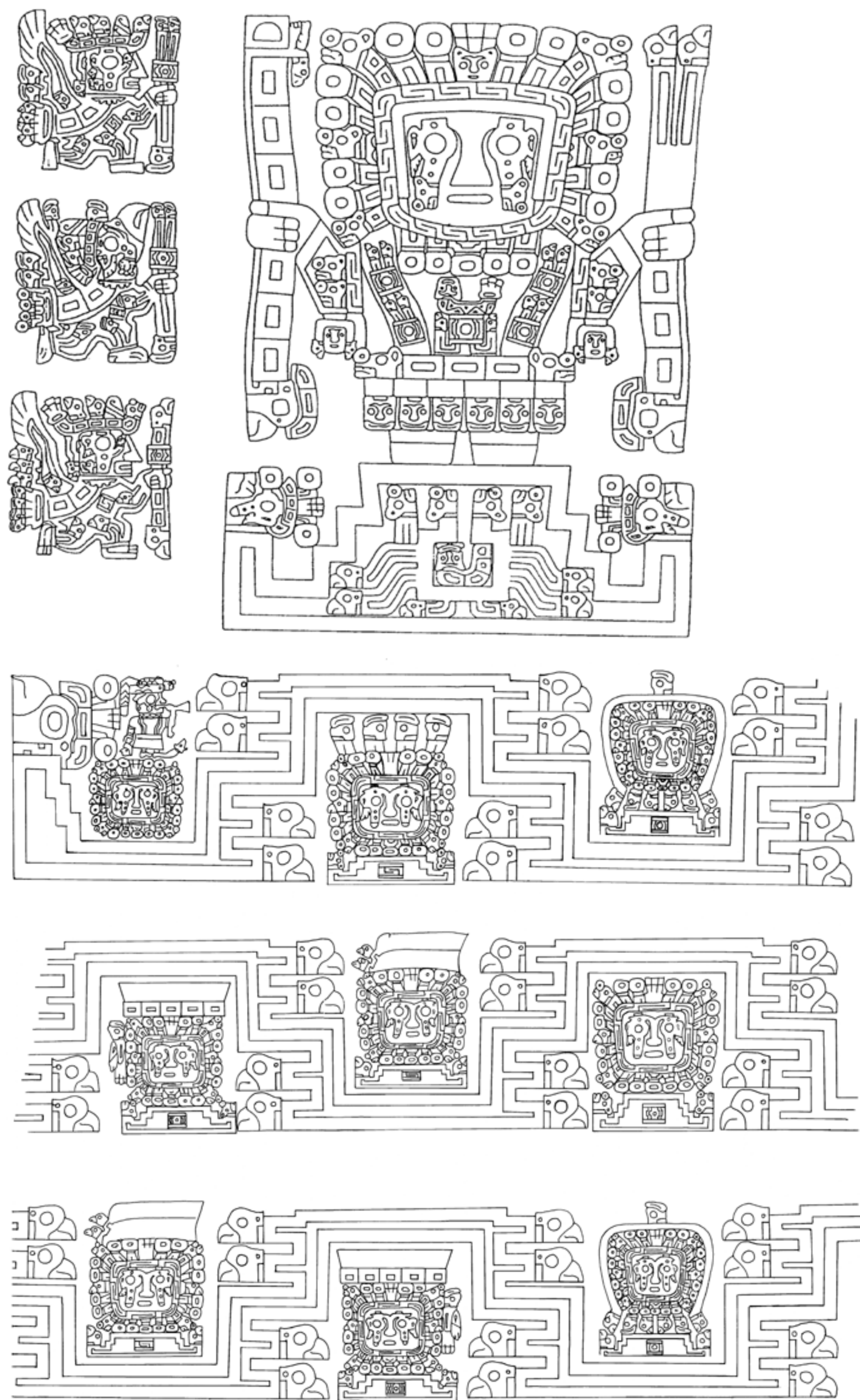


Figura 9. Portada del Sol: personajes de perfil, personaje central y friso calendario (dibujo: C. Herrera).

manto se asemeja a un conocido diseño *tie-dye* de los faldellines tiahuanaco con líneas diagonales de círculos. Los lados largos están bordeados, respectivamente, con doce deidades de báculos, todas del mismo tamaño, paradas frontalmente, con los pies hacia afuera, y alineadas una al lado de la otra. Zuidema & De Bock (1990) han descubierto complejos códigos calendarios correspondientes a un año de 365 días y 12 meses, luego del análisis de la distribución de círculos multicolores que forman parte de la decoración del manto.

Pocos monolitos fueron encontrados *in situ*. En tres casos, el de Putuni (Couture & Sampeck, 2003, pp. 250, 251, figura 3.38), el de Kalasasaya (Ponce, 1969; Kolata, 2003, p. 168), y el de Templete Semisubterráneo (Ponce, 1964), el lugar de hallazgo indica que las estatuas se erguían originalmente en el centro de plazas hundidas. El recinto de Kalasasaya se comunicaba por una monumental portada y por medio de escaleras con un gran patio hundido, conocido en la literatura del tema como «Templete Semisubterráneo. Así también, Bennett (Ponce Sanginés, 1964) ha encontrado en la parte central del patio un conjunto de cuatro estatuas, de las cuales tres, con la decoración sencilla y alterada por la erosión, provienen del periodo formativo; y la cuarta, la más grande, es el famoso monolito Bennett. Desde su descubrimiento existía un consenso en la literatura especializada acerca de que los monolitos fueron encontrados *in situ*. Conforme con este supuesto se han hecho las sucesivas reconstrucciones del templete semisubterráneo con el monolito Bennett en el centro de la plaza; la primera en la capital de Bolivia, y la segunda, en 2002, en el nuevo museo de sitio. La presencia de los monolitos formativos fue también utilizada como uno de los argumentos para fijar la fecha de la construcción del Templete Semisubterráneo como el primer edificio en el complejo, anterior a Kalasasaya y Akapana (Ponce Sanginés, 1964; Kolata, 1993a; Isbell, 2001). No obstante, gracias a las excavaciones sistemáticas de los últimos años, se han multiplicado evidencias de grandes alteraciones que el complejo monumental de Tiahuanaco ha sufrido desde la ocupación inca. Se observa que varias plataformas y pirámides han sido utilizadas como cantera. De este modo, la gran cabeza monolítica cuyo tamaño es similar al monolito Bennett (figura 13), y otros monolitos incompletos, demuestran el grado de destrucción al que fueron sometidos los componentes de la decoración escultórica de Akapana, Kalasasaya y sus alrededores.

Asimismo, la acción de los extirpadores de idolatrías ha contribuido a la destrucción intencional de imágenes prehispánicas. El monolito Ponce, que yacía sobre uno de los lados, fue probablemente derribado por ellos, a juzgar por la presencia de la cruz incisa (Vranich, 1999, p. 49).

No obstante, la ubicación, la orientación y el contexto estratigráfico, documentados en los perfiles y en los planos publicados, así como las fotografías de archivo (Bennett, 1934; Ponce, 1964), dan credibilidad a la hipótesis sobre la localización

de los cuatro monolitos en el centro de la plaza hundida del Templete Semisubterráneo. Los cuatro fueron hallados alineados uno a lado del otro, con las bases cerca del centro de la plaza y las extremidades superiores apuntando hacia el Nor-Noroeste. Según Ponce (2002, p. 51), quien ha revisado la documentación de campo de las investigaciones previas y, asimismo, ha excavado y ha reconstruido el Templete Semisubterráneo, Bennett:

> Escasamente a medio metro de profundidad encontró la porción superior de la estela, que yacía con la cabeza dirigida al norte y la base al sur con desvío 20 grados al sesgo [...] La banda cefálica se encontraba apenas a 0,50 metros de profundidad, en tanto la parte inferior de la pieza a 1,80 [metros], de modo que estaba ligeramente inclinada de arriba abajo, explicable por el hecho de que antaño al desplomarse había quedado en tal posición. Bennett localizó la porción delantera de la estela, así como sus dos flancos [...] (Ponce, 1964).

Esta ubicación indica que la estatua estuvo parada durante un largo tiempo, suficiente para que se acumulen varios estratos de sedimentos (Ponce, 1964). La erosión avanzada de la parte derecha de la cara, registrada en las fotos del momento de descubrimiento, es un indicio de que en esta parte la escultura quedó largo tiempo expuesta en la superficie, luego de su caída, mientras el resto estaba protegido por los sedimentos que se estaban acumulando dentro de la depresión de la plaza hundida. Por otro lado, el alineamiento coincidente de las cuatro estatuas sugiere que se han caído todas de manera simultánea, y probablemente por la misma causa. Si fuese así, habría que suponer que el monolito Bennett estuvo originalmente parado con la parte frontal hacia la única entrada al patio, y asimismo hacia Akapana. Si la causa de la caída hubiese sido un movimiento telúrico o una acción humana premeditada, otras orientaciones serían también posibles y, entre ellas, aquella hacia el monolito Ponce, cuya cabeza asoma en medio de la portada de acceso a Kalasasaya desde el templete semisubterráneo (Kolata, 2003, p. 198; Makowski, 2000, 2004). En ambos escenarios interpretativos, las cabezas de las dos estatuas se encontrarían a la altura similar, gracias al notable desnivel entre los dos recintos, con lo cual se supera la diferencia de tamaño entre ambas esculturas. Cabe agregar que la línea que se proyecta si unimos las cimas de ambos monolitos, parados en su probable ubicación original, está trazando un perfecto eje equinoccial Este-Oeste y constituye, asimismo, el eje de simetría común de ambas plazas. El monolito Ponce estuvo orientado, según toda probabilidad, mirando en dirección de la cabeza del monolito Bennett que se erguía hacia el Este, visible en el marco de la principal portada de acceso (figura 10).

Si la lectura de evidencias presentada es correcta, los dos monolitos tuvieron una ubicación excepcionalmente privilegiada. Se consideran las dos plazas como el principal complejo ceremonial de Tiahuanaco, cuya importancia no fue opacada por la construcción posterior de dos imponentes pirámides, Akapana y Pumapunku.





Figura 10. Vista general de Kalasasaya y del templete semisubterráneo desde la cima de Akapana, con la ubicación actual de monolitos y portadas (foto: D. Giannoni).

Existe también el consenso en la literatura especializada de que debajo de las dos plazas se encuentran recintos monumentales de culto de mayor antigüedad en Tiahuanaco (Couture & Sampeck, 2003; Janusek, 2004). En todo caso, tanto el Templete Semisubterráneo como Kalasasaya evocan principios de organización de espacio ceremonial que tienen amplios antecedentes en el periodo formativo, en las culturas Chiripa y Pucará, y en la tradición Yaya Mama (Young Sánchez, 2004). Estas características y la hipotética presencia de cámaras con entierros de élite lo convierten en el probable lugar de culto de ancestros, fundado por los gobernantes que han tenido el mérito de iniciar la transformación de Tiahuanaco en el centro religioso y político con plena hegemonía en la cuenca del Titicaca (Stanish, 2002, 2003). Varios autores (Kolata, 2003, p. 194; Couture, 2004) han observado, con razón, que las cinco estatuas estaban rodeadas de otras imágenes escultóricas de personajes humanos con similar atuendo. En el Templete Semisubterráneo, sobresalían cabezas clavas de las cuatro paredes del patio hundido. Había una clara intención de dar cierto toque individual a los rasgos fisiognómicos, a pesar de que los tocados son similares. En Kalasasaya había espacio para varias estatuas, como la que aún hoy se exhibe en el recinto, y es conocida como «El Monje» (Makowski, 2001b, pp. 92-93, figuras 97a, b). A juzgar por las piezas conservadas *in situ* y en las colecciones de museos, enteros o en fragmentos, los personajes representados de acuerdo con esta particular forma estaban ataviados con el mismo tipo de tocados y vestidos.

Sin embargo, resulta muy interesante constatar que existe una indiscutible relación entre el tamaño de la escultura de bulto, por un lado, y la complejidad de la decoración del atuendo, por el otro. Este vínculo no puede explicarse por factores objetivos, tales como el espacio disponible para la decoración en relieve, y de hecho, tuvo que ser intencional. Por ejemplo, el monolito Bennett, de lejos el más alto e imponente, es la estatua que cuenta con la mayor diversidad de personajes sobrenaturales representados. La decoración figurativa ocupa todo el espacio de la túnica-*unku*, y se extiende sobre la cinta del tocado, el cinturón y el faldellín. En cambio, en El Monje (Makowski, 2001, p. 93, figuras 97a, b), cercano al tamaño natural, y menos alto que el monolito Ponce, solo el cinturón y el faldellín están decorados. De manera significativa, entre los diseños reproducidos no encontramos ni un solo personaje mítico. Los diseños figurativos complejos se limitan a un friso de crustáceos en el cinturón. Características muy similares poseen el monolito de Putuni (Couture & Sampeck, 2003, pp. 250-251, figura 9.38), así como dos pequeñas estatuillas de las colecciones de Metropolitan Museum of Art de Nueva York y de la Colección Peter Blum de Nueva York (Young Sánchez, 2004, p. 35, 133, figuras 2.14 y 5.10). Cabe precisar que las estatuillas tienen aspecto de versiones miniatura de grandes estatuas monolíticas, como las citadas anteriormente. Comparten con ellas la misma forma, detalles y estilo. En la primera

de las estatuillas, la decoración en relieve cubre el cinturón y el faldellín; mientras que en la segunda ocupa, además, la cinta del tocado. La estatuilla de la colección Blum tiene manos alineadas al cuerpo, como el monolito de Putuni (Couture & Sampeck, 2003), pero el resto de detalles como el tocado, la presencia de lagrimales, de aretes y del collar es plenamente comparable con los monolitos Bennett y Ponce. Sorprendentemente, la decoración y la forma del tocado son exactamente las mismas que la de la cabeza monumental del Museo de Tiahuanaco (figura 12). Si el tamaño y la ubicación de estatuas guardan relación directa con el estatus del personaje retratado, la comparación que acabamos de realizar parece demostrar que la posición social de los oficiantes se expresaba exclusivamente en la decoración de sus túnicas-*unku*, de sus cinturones y de los tocados: en suma, a mayor estatus, mayor número de personajes míticos simbolizados.

¿A quiénes representaban las estatuas? ¿A los sacerdotes (Ponce, 1969)? ¿A los ancestros (Couture, 2004)? ¿O a los gobernantes (Kolata, 2003, pp. 194-197)? Al respecto, Kolata (2003) y Young-Sánchez (2004), con razón, hacen énfasis en la evidente función ceremonial de los atributos que la mayoría de los personajes humanos representados en la escultura de bulto sostienen en sus manos. El vaso-*kero* sirve para la ofrenda y el consumo ceremonial de *chicha*, bebida alcohólica hecha por lo general de maíz. El cuchillo que a veces aparece (*por* ejemplo, monolito El Monje, Makowski, 2001, p. 93, figuras 97a, b) alude a un sacrificio sangriento de seres humanos y camélidos. Las tabletas evocan la capacidad mántica que el oficiante adquiere a consecuencia de ritos extáticos que implicaban la ingesta de polvos alucinógenos. De hecho entonces, los escultores han puesto énfasis en las funciones sacerdotales de los personajes retratados. Por otro lado, la pintura facial, y concretamente los lagrimales, así como el peinado insinúan que se deseaba establecer un cierto parentesco entre los oficiantes y las deidades, cuyas imágenes adornaban a menudo sus vestidos. Los lagrimales, un rasgo característico de ojos de las falcónidas (Yacovleff, 1932), adoptan, en todos los casos analizados aquí, una curiosa forma híbrida de cuerpo acéfalo de ave, cuya cola se proyecta en la cabeza de pescado. La forma general es la misma que en los rostros de las deidades, pero el detalle de cabeza de pescado se repite solo en ciertos casos, por ejemplo, en un tipo de seres antropomorfos alados (figura 9).

El cabello trenzado remata en los mismos símbolos que a menudo adornan las plumas de las coronas radiantes: cabezas de peces (monolito Ponce, figuras 6 y 7) o cabezas de aves (monolito Bennett, figuras 4 y 5).

Otros indicios acerca de las probables funciones políticas y religiosas se desprenden del contexto arquitectónico. Kolata (1993a, 2003) con razón llamó la atención sobre la similitud entre los ritos cusqueños descritos en las crónicas españolas del siglo XVI y los resultados de interpretación de las evidencias arqueológicas concernientes a los espacios ceremoniales tiahuanaco.

En efecto, la imagen de representantes de élites tiahuanaco, congregados en dos amplias plazas, quizá correspondientes a dos mitades (*moieties*), al lado de las esculturas de sus ancestros más lejanos y de los cuerpos de sus antepasados, sepultados en cámaras al interior de plataformas laterales e incluso expuestos temporalmente para vestirlos y venerarlos, parece coincidir con la que describe Molina (el Cuzqueño) a propósito de la fiesta de La Situa. Se impone también la comparación con el conocido dibujo de Guaman Poma (1936 [1615], figura 246, junio haucaicusqui) que representa al inca «bebiendo con el sol y con el Huanacauri». Es ampliamente conocido que la libación de chicha con el vaso-*kero* constituía un ritual central en la religión imperial. Los altares encima de las plataformas que servían para este fin y se erguían en medio o lado de amplias plazas, los *ushnu*, no podían faltar en ningún centro administrativo, por más pequeño que sea (Hyslop, 1990, pp. 72-101). Los historiadores (Hiltunen, 1999; Szeminski, 1997) y algunos arqueólogos (Kolata, 1993a, 2003; Cook, 2001) toman, cada vez con más seriedad, la eventual continuidad de contenidos religiosos, reclamada por la tradición oral cusqueña. Por su parte, Isbell (2001) ha llamado recientemente la atención sobre la posible similitud en la manera de concebir y organizar la residencia de gobernante en Cusco imperial y en Tiahuanaco. Su idea se origina en la comparación entre la única residencia de élite provincial conocida en Omo, valle de Moquegua (Goldstein, 1993) y el complejo de Kalasasaya. De otra parte, Couture & Sampeck (2003) interpretan a su vez, de manera convincente, el conjunto de Putuni como un complejo que cumple triple rol de la residencia palaciega, del mausoleo y del espacio ceremonial para el culto de ancestros. Se demuestra también que el centro ceremonial de Tiahuanaco crecía lentamente, primero quizá Kantataita, luego Kalasasaya, la pirámide Akapana y finalmente Putuni (Janisek, 2004). Conforme con este escenario interpretativo, bien respaldado por las evidencias de Putuni y del Palacio de los Cuartos Multicolores, las plataformas rectangulares bajas con sus plazas hundidas y sus estatuas monolíticas, contarían, a manera de anexos, con áreas de residencia de élite, destinadas a albergar varias familias, de vida, y después de la muerte. Entretanto, el proyecto Jaira Yavira (Kolata, 2003) ha reunido múltiples evidencias a favor de la hipótesis que los espacios al pie y al norte de Akapana, dentro del área circundada por una depresión (moho) fueron usados por linajes nobles, emparentados con los gobernantes y, por tanto, posiblemente comparables con las *panakas* cusqueñas. Entre estas evidencias llama la atención la importancia del consumo de maíz.

En el contexto que acabamos de esbozar resulta muy probable que las estatuas representaban a las cabezas de linajes nobles, cuyos integrantes se reunían de manera periódica en las plazas alrededor de las esculturas, con el fin, entre otros, de venerar a sus ancestros y sepultar a los familiares muertos. Es más que probable que los escultores se empeñaran en precisar la identidad de cada jefe, y su lugar

dentro del complejo sistema de parentesco, por medio de cientos de símbolos gráficos, entre diseños geométricos y motivos figurativos. Hemos visto que solo las estatuas de tamaño sobrenatural presentan vestidos decorados con la imagen de varios seres míticos antropomorfos. Por su ubicación, tamaño y decoración, los monolitos Bennett y Ponce debieron representar a gobernantes supremos, a los reyes de Tiahuanaco de la época en que estos extendieron su poder más allá de la parte meridional de la cuenca del Titicaca (Stanish, 2002, 2003; Janusek, 2004). De acuerdo con este supuesto, las otras estatuas corresponderían eventualmente a personajes de menor rango. El análisis iconográfico de las imágenes representadas en relieve que simulan la decoración de vestidos ceremoniales ofrece una buena oportunidad de contrastar esta hipótesis. Asimismo, por este camino se podrá verificar si la reconstrucción hipotética de la religión tiahuanaco como un sistema henoteista, con un solo dios supremo, comparable con un Wiracocha o un Punchao, tiene efectivamente respaldo en las fuentes arqueológicas. Conforme con la hipótesis desarrollada por Menzel (1968b) y Cook (1994, 2001b), la decoración de los vestidos debería corresponder a una variante de la totalidad o de una parte del «tema de homenaje de acólitos alados (“*winged angels*”) a la deidad de báculos (“*staff god*”)» en su versión representada en la Portada del Sol. Sería de suponer también, eventualmente, que todas las grandes estatuas de reyes lleven la misma imagen de la deidad de báculos mientras que los personajes subalternos tengan vestidos adornados con uno de los seres antropomorfos alados de perfil.

No obstante, nada de ello ocurre. En la serie compuesta por esculturas enteras y grandes fragmentos de monolitos, parcialmente destruidos, no hay dos diseños figurativos similares, y ninguno de ellos puede ser considerado ni copia ni antecedente directo de la Portada del Sol. La decoración de monolito Ponce (figuras 6a, b, 7) es la más cercana en composición, y en las características iconográficas de la deidad frontal, a la Portada del Sol, pero incluso en este caso hay notables diferencias, como la orientación de la mayoría de personajes de perfil que no se acercan a la deidad central, como en dicho monumento, sino que le dan espalda; así como la presencia de seres antropomorfos con caras de felinos y de peces, la distribución de los acompañantes de perfil respecto a la deidad frontal, la ausencia del podio escalonado debajo de los pies que caminan hacia la derecha y el número de plumas en el halo (13 en lugar de 24) (figura 7).

En el caso de monolito Bennett, los resultados de comparación son más inesperados aún. La deidad frontal, parada sobre una estructura escalonada, carece de parecido con la de la Portada del Sol, a pesar de que su ubicación respecto a los demás personajes, en el centro de composición, haría esperar vínculos iconográficos muy cercanos entre ambas imágenes, con pequeñas diferencias eventuales de orden estilístico (figuras 4b, 5; Makowski, 2001b, p. 74; figura 79a). En primera instancia, la deidad no sostiene báculos sino plantas estilizadas (¿?) en ambas manos;

otras de ellas conforman sus pies. Su corona-halo cuenta con 17 plumas radiantes en lugar de 24. No se representaron las siete plumas que deberían cerrar el marco alrededor de la cara, en la parte debajo de la barbilla. Las plumas en el halo adoptan la forma de rostros de frente, con expresión sonriente, en lugar de cabezas de felino o de ave de perfil, alternados con discos, como en la Portada del Sol. En vez de los seres alados de perfil (*winged angels or attendants*), el personaje frontal está rodeado de cuatro rostros correspondientes, a juzgar por la variabilidad de detalles, a por lo menos tres tipos diferentes de deidades de báculo. Se ha visto anteriormente que los rostros constituyen una manera abreviada de representar a las deidades de báculos desde el periodo formativo cuando, por alguna razón, no se opta por la versión de cuerpo entero, por ejemplo, el monolito de Chunchukala, de cuerpo entero y con manos sobre el pecho (Kolata, 2003, figura 7.5). En el monolito Bennett, de ambos lados del podio escalonado donde está parada la deidad central, hay dos rostros casi iguales, cuyos nimbos cuentan con seis plumas, tres de cada lado de la cara; aquellas terminan en cabezas zoomorfas, hoy muy erosionadas (felinos y aves en el dibujo de Posnansky [1945]). De la frente de cada cara nace un elemento de apariencia fitomorfa en forma de candelabro. Los mismos elementos brotan de los pies de la deidad principal y también del cuerpo de dos llamas míticas que la acompañan. Asimismo, arriba de la deidad principal hay dos podios escalonados más. Cada uno de ellos sirve de apoyo para un gran rostro con halo radiante, compuesto de 24 plumas, del mismo tamaño que la cara de la deidad central (figuras 6). Por la ubicación sobre el podio escalonado y por el número de plumas en el halo, las dos caras radiantes son comparables con once rostros, cuyo nimbo cuenta con 24 plumas en la Portada del Sol. Las caras aparecen intercaladas al interior del «friso calendario», que se extiende debajo del famoso relieve de la deidad central. Esta comparación es relativamente válida para las dos caras radiantes en el monolito Bennett, que se encuentra a la derecha, a pesar de algunas diferencias en los detalles del podio que podrían resultar relevantes. En cambio, el rostro de la izquierda carece de paralelos en la Portada del Sol, entre otros motivos, porque las plumas en el halo radiante adoptan la excepcional forma de alas de ave.

Las diferencias con la Portada del Sol no se limitan al grupo central compuesto por tres deidades principales sobre podios escalonados y dos pequeños rostros acompañantes. Además, hay ocho séquitos distribuidos en cuatro niveles diferentes, respectivamente a la derecha y a la izquierda del grupo de deidades frontales. Los integran dos llamas fantásticas, dos seres antropomorfos con concha de caracol, ocho seres antropomorfos con cabezas, alas u cola de ave, y diez personajes antropomorfos alados con cabeza humana. Los personajes caminan uno tras otro dando las espaldas a la deidad central. Solo algunas variantes de seres alados con cabeza humana o de ave encuentran paralelos en los cortejos de acompañantes en la Portada del Sol.

En el caso de los dos monolitos conservados solo en fragmentos, las diferencias con la Portada del Sol son aún mayores. En el monolito Cochamama (Pachamama, figura 11a), la deidad central no está parada sobre un podio sino que se encuentra al interior de lo que parece ser la portada dentro de una compleja estructura arquitectónica. Sus pies indican que camina hacia la izquierda.

En cambio, los acompañantes alados con cabezas humanas y de ave, como los de la Portada del Sol, no forman ningún cortejo, sino un friso en el que las figuras vecinas se dan la cara o la espalda en un ritmo alternante. A diferencia de los casos anteriormente analizados, el personaje central no está inmóvil y parado sobre un podio escalonado, sino que camina hacia la izquierda. Su tocado tiene solo catorce plumas en el tocado, casi todas terminadas con cabezas de pez. Este último rasgo lo vincula con la imagen de la deidad de báculos, parada sobre podio en la estela Chuki Apo Marco (figura 11).

En el fragmento conocido como monolito Pachacamac, la deidad principal sostiene dos báculos, uno en cada mano, y un halo radiante de veinticuatro plumas (figura 12). El personaje camina hacia la izquierda en vez de estar parado sobre

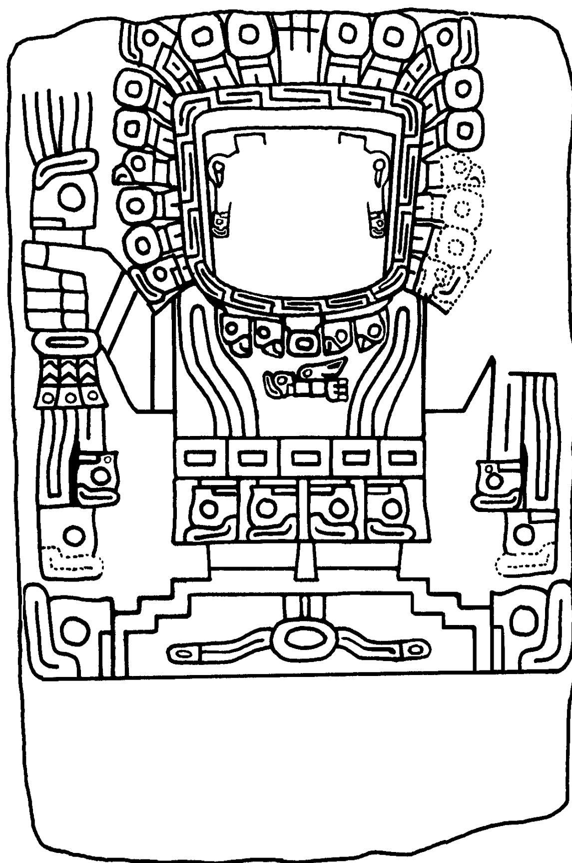


Figura 11. Estela Chuki Apo Marco (de Portugal Ortiz, 1998. Dibujo: C. Herrera).

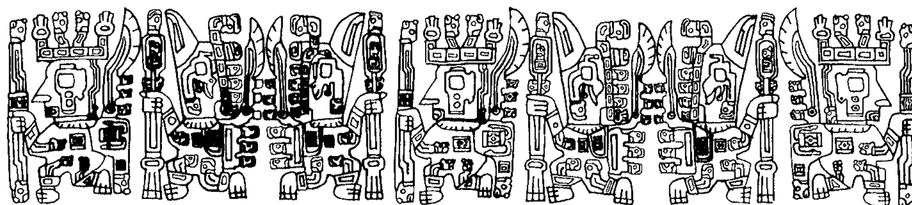
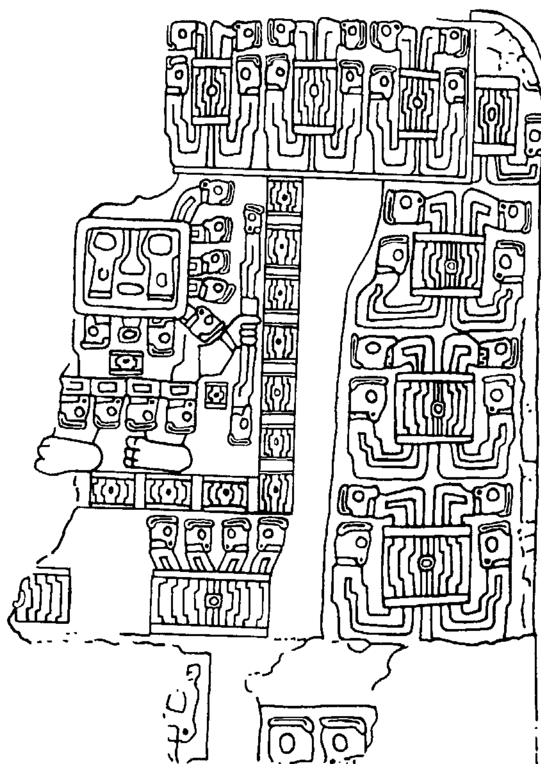


Figura 12. Personajes sobrenaturales en los monolitos conservados parcialmente, Cochamama o Pachamama y Pachacamac (de Portugal Ortíz 1998 y fotos documentales, archivo D. Giannoni y K. Makowski) (dibujo: C. Herrera).



un podio escalonado; lo rodeaba un número indeterminado de deidades de báculos que carecen de alas, de los que se han conservado solo ocho. Dichos personajes tienen el torso representado de frente y sostienen dos objetos, uno en cada mano, entre báculos, plantas estilizadas y atributos difíciles de identificar. Sin embargo, las cabezas de las deidades están representadas de perfil de acuerdo con la dirección de la marcha indicada por la orientación de los pies. En la parte conservada hay seis tipos diferentes de deidades de báculos, incluyendo a la deidad del centro. Cada tipo se distingue del otro por las características de báculos y de la corona. Cabe observar que el vestido de todos los personajes representados en este monolito

es excepcional. Se compone de una túnica larga hasta las rodillas, sin cinturón, y de un probable manto recogido en los hombros. El pecho de la mayoría de ellas está decorado con la imagen de un felino mítico. El vestido mencionado parece ser femenino (Lyon, 1979).

¿Una o varias deidades frontales de báculos?

En el contexto de las evidencias que acabamos de reunir, la pregunta formulada parece retórica. En efecto, no encontramos pruebas empíricas que sustenten de manera realmente convincente la existencia de estructura temática en el arte tiahuanaco, y menos aún que su iconografía gire alrededor de dos temas, cada uno con su protagonista único: el homenaje a la deidad de báculos (Menzel, 1964; Cook, 1983) y el sacrificio (Cook, 1983, 1994). Cuando los contenidos narrativos se expresan por medio de temas, como en el arte bizantino o en el renacentista, un grupo de episodios relativos a una historia sagrada, un cuento literario, o un mito, se difunde por medio de composiciones canónicas en las que el número



Figura 13. Cabeza gigante, Museo de Sitio de Tiwanaku (foto: K. Makowski).

de protagonistas principales, su ubicación respectiva, e incluso gestos y escenarios, quedan sellados por la tradición. Asimismo, un libro ilustrado está, por lo general, de por medio. Una composición modelo puede ser copiada en dibujo o pintura, íntegramente o en partes, con o sin pequeñas variaciones, y también adaptada a otros soportes. Donnan (1975, entre otros) ha propuesto considerar la estructura temática como el principio rector del arte moche. Al margen de las polémicas que puede despertar su punto de vista (Makowski, 1996, 2000a, 2005; Quilter, 1997), las diferencias entre la iconografía moche y la tiahuanaco saltan a la vista, tanto en cuanto a las convenciones para representar gestos y acciones, escenarios de la actuación, como respecto al número de protagonistas, el repertorio de actuaciones y la complejidad de gestas.

En el repertorio tiahuanaco no hay escenas en el sentido estricto del término. Cada personaje, con o sin de atributos de acción (armas o cuchillo de sacrificio y cabeza trofeo, planta o báculo), es tratado como una unidad independiente. Su pose y orientación respecto a las demás figuras es altamente convencional, y obedece a reglas casi heráldicas de alternancia, simetría e inversión (Rex González, 1974). Hemos visto que en la mayoría de casos las filas de personajes alados de perfil se dirigen no hacia la deidad frontal, a la que supuestamente rinden homenaje, sino en el sentido inverso, probablemente determinado por la orientación de la estatua respecto a un punto externo en el espacio ceremonial: por ejemplo, la dirección Este, hacia el centro de la portada de acceso a Kalasasaya, en el caso del monolito Ponce (figuras 3, 6, 7).

Con cierta frecuencia, la misma figura se encuentra repetida varias veces, según códigos numéricos rebuscados y sin duda intencionales. En la composición se recurre a convenciones reñidas con el realismo. Entre ellas recordemos la sustitución de las figuras míticas o reales, de frente o de perfil y de cuerpo entero, por las imágenes de sus caras. Los supuestos acompañantes de la deidad de báculos a veces le dan la cara, pero a veces, la espalda. Dicha deidad, en ciertos casos, toma parte activa en el cortejo y en otros permanece aislada, en la cima de un podio en forma de pirámide escalonada, o dentro de una portada. Cuando se intenta clasificar este variado repertorio de acuerdo con los códigos visuales propios a la estructura temática del arte occidental resulta imposible adscribirlo a un solo tema. Solo la primera de las variantes enumeradas podría denominarse el «tema de homenaje». Por su parte, las imágenes restantes corresponderían más bien a los temas de «encuentro», de «despedida» o «huida», «aparición» o «ascenso», etcétera.

Si la iconografía tiahuanaco carece de estructura temática, y si la decoración de la Portada del Sol no es ni antecedente ni síntesis de las ideas religiosas esenciales imperantes en el reino del altiplano, tampoco hay razones para creer que todas las figuras frontales sin alas visibles representen a una sola deidad. Para poder seguir sosteniendo esta idea, habría que asumir seres antropomorfos con atributos

y detalles diferentes (figura 14), alineados uno a lado del otro, como en la Túnica de la Portada, en los monolitos Bennett o Pachacamac, que representan a un solo personaje mítico repetido.

Esto sería como afirmar que todos los hombres en un fresco bizantino, con la reunión de santos, corresponden a San Juan, solo por el hecho de que adoptan la misma postura frontal, tienen el vestido largo y poseen un nimbo alrededor de la cabeza. Cabe preguntarse, por ende, qué peso potencial poseía la variabilidad de detalles, y cómo los artesanos del altiplano construían la identidad de las deidades y otras figuras míticas. Como se verá a continuación, los artesanos tiahuanaco no creaban imitando detalle por detalle escenas-modelo. Tampoco tomaban como referencia los episodios de los mitos o los momentos vividos durante las fiestas y ceremonias religiosas para inspirarse al plasmar en textiles, en pintura o en relieve escenas llenas de acción y detalles de paisaje, como fue el caso de los artistas mochica (Makowski 2000a, 2001a).

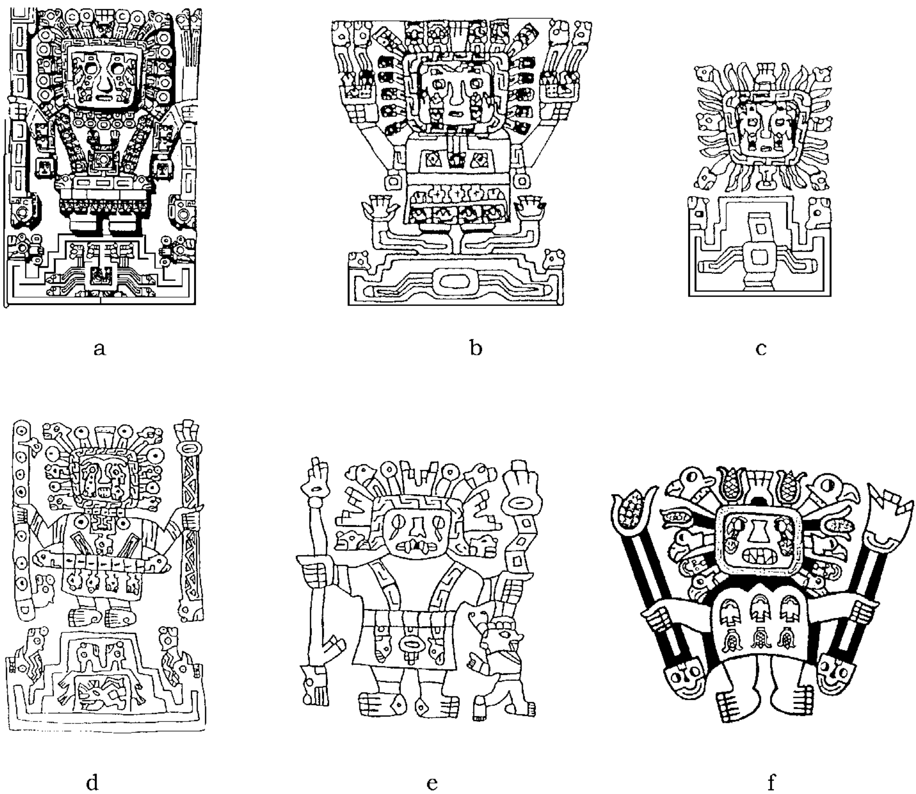


Figura 14. Personajes frontales en la iconografía huari y tiahuanaco. a. Portada del Sol; b. Monolito Bennett. Personaje central; c. Monolito Bennett. Personaje lateral izquierdo; d. Cántaro de Conchopata (de Cook 1994); e. Urna de Conchopata (de Menzel 1968b); f. Urna de Conchopata (de Menzel 1968b) (dibujo: C. Herrera).

Entonces, el artesano tiahuanaco manejaba un repertorio muy limitado y rígido de convenciones para trazar figuras antropomorfas, y distribuirlas en espacios arquitectónicos, sobre la superficie textil, o imitando esta misma sobre las caras de monolitos. Seres parados de frente, sobre un podio o caminando, y también seres de perfil corriendo, caminando o «volando» (decúbito ventral), se multiplican y se disponen en filas a manera de procesión. El interior de estas figuras, cuya postura y orientación están indicadas por el contorno, se rellena con elementos de apariencia casi abstracta, similares a glifos o *tokapus*. A partir de la decoración de la Portada del Sol se ha establecido la lista siguiente de los glifos (figura 8).

1. Signo escalonado que lleva en la cima un disco oval (figura 8a);
2. Pluma con disco (figura 8b);
3. Cabeza de felino de perfil (figura 8c);
4. Pluma tripartita (figura 8d), combinada a veces con la imagen frontal de la cabeza de felino;
5. Cara frontal (figura 8e);
6. Cabeza de un ave de rapiña doble (figura 8f);
7. Cabeza de un ave de rapiña simple (figura 8g);
8. Cabeza de pez (figura 8h);
9. Concha de caracol (figura 8i);
10. Cuerpo acéfalo de ave (figura 8j);
11. Ave de rapiña de cuerpo entero (figura 8k);
12. Meandro (figura 8l);
13. Signo concéntrico, llamado *cocha* por Posnansky (1945) y algunos arqueólogos bolivianos (figura 8m);
14. Cabeza de cóndor (ave con cresta y collar) (figura 8n).

Los signos enumerados se repiten en casi todas las esculturas tiahuanaco (tabla 1 con la comparación de plumas en los nimbos) y también en el arte huari sobre los soportes textiles y alfareros.

Tabla 1

Caso	1	2	3	4	5	6	7	8	9
N.º de plumas	24	24	24	24	(24) ***	16	17	(!6)***	13
Cabezas de felinos	06	04	-	06	-	04	-	-	06
Cabeza de aves	-	02	06	-	06	02	-	-	-
Caras frontales	-	-	-	-	-	-	16	-	-
Cabezas de pez	-	-	-	-	04	-	-	14	-
Alas de ave	-	-	-	16	-	-	-	-	-
Discos redondos	16	16	16	-	12	08	-	-	06
Plumas tripartitas	01	01	01	01	01	-	01	(?)	01
Discos ovales	01	01	01	01	01	02	-	01	-
Cabezas de felino*	-	02/**	-	02	-	-	02	-	-
Cabezas de ave *	-	02/**	02	-	-	-	-	-	-
Cabezas de pez *	-	-	-	-	02	02	-	-	-
Cabezas de felino/ave*	02	-	-	-	-	-	-	-	-
Plumas tripartitas*	-	-	-	-	-	-	02	-	-

* Signos representados en los podios escalonados.
** Cabezas de felino y de ave alternadas.
*** La parte conservada permite estimar el número total de elementos.
Casos analizados:

1. Portada del Sol, personaje frontal de báculos.
2. Portada del Sol, rostros radiantes del friso inferior.
3. Monolito Bennett, rostro radiante frontal a la derecha.
4. Monolito Bennett, rostro radiante frontal a la izquierda.
5. Estela Chuki Apu Marka (Portugal Ortiz, 1998, p. 244, figura 218).
6. Portada de la Luna, rostro radiante frontal.
7. Monolito Bennett, personaje frontal en el centro.
8. Monolito Cochamama, personaje frontal.
9. Monolito Ponce, personaje frontal.

Varios de ellos aparecen, además, en las tabletas de rapé (Torres, 1987, pp. 90-96; 1994), en la cerámica figurativa (Alconini, 1995) y en los adornos de metal tiahuanaco (Makowski, 2001b, figura 74). El repertorio se completa con la segunda lista de diseños excepcionales que aparecen como atributos de la figura central de la Portada y también asociados a las figuras menores de la greca escalonada que delimita la parte inferior del friso:

1. Cabeza de felino fantástico que posee rasgos faciales de una falcónida (cresta y lagrimal) y una corona (figura 8n);
2. Cara de felino de frente (figura 8d);
3. Cabezas-trofeo (suspendidas de los brazos y del faldellín) (figuras 1, 9);
4. Serpiente-felino con cuerpo cubierto de plumas y escamas (¿nutria? fantástica) (figura 8k);
5. Ave pequeña de pico corto y encorvado (figura 9);
6. Ave fantástica con cabeza de pez (figura 9);
7. Pareja de aves con alas muy largas y pico corto (figura 9);
8. Arco bicéfalo (figura 9);
9. Corona doble (figura 9);
10. Trompetero (figura 9).

Estos elementos básicos se combinan conformando atributos de personajes: lagrimales, apéndices internos (¿pintura corporal?), colas y alas de ave, coronas radiantes de plumas, decoraciones de podios escalonados, etcétera (figuras 8a-c, e-j). De este modo, el escultor, el tejedor o el ceramista estaban trazando, en el inicio de su trabajo, el contorno de la figura luego de haberla escogido dentro de un repertorio de convenciones y motivos que se acostumbraba reproducir. Como ya se ha mencionado, el repertorio de convenciones se limita a cinco variantes: figuras frontales paradas, figuras frontales caminando hacia la izquierda o derecha, corriendo o caminando de perfil, echadas decúbito ventral en posición de vuelo. En suma, el repertorio iconográfico de la escultura es tan restringido como el formal (Makowski, 2001b, figuras 84-86):

1. Personajes antropomorfos, con alas y cola de ave, cabeza humana, de felino, de ave o de pez;
2. Personajes antropomorfos con cabeza de felino y cuchillos de sacrificio;
3. Caracoles antropomorfizados;
4. Camélidos;
5. Felinos.

Luego de haber reproducido el contorno de la figura seleccionada, el artesano rellenaba el interior con detalles construidos mediante combinaciones de signos similares a glifos. Resulta razonable suponer que estos símbolos servían para dotar al personaje de identidad puesto que se ubican en lugares precisos de la cara y del cuerpo desnudo y, en ocasiones, dentro de los elementos de atuendo ceremonial

y de los atributos de función sostenidos en la mano: túnica, cinturón, faldellín, orejeras, pectoral y tocado de plumas, báculos, armas y plantas estilizadas (figuras 9, 10, 13). La sensibilidad estética subyacente en este procedimiento no es la de un escultor o pintor, sino más bien la de tejedor. Las repeticiones y combinaciones de elementos siguen reglas fijas, con frecuencia numéricas. Este procedimiento creativo no guarda ningún parecido con el trabajo de pintor que recrea temas preestablecidos copiando figuras completas con pequeñas modificaciones. Se asemeja, en cambio, a la manera como las tejedoras tradicionales de la comunidad de Q'ero construyen los significados de sus diseños de apariencia abstracta (Silverman, 1994) a partir de un repertorio fijo de elementos. Hay, por tanto, también varias similitudes funcionales con los *tokapu* inca y coloniales (Urton, 2005; Frame, 2005). El procedimiento que se acaba de reconstruir se parece también a las técnicas decorativas observadas en los textiles bordados de Paracas (Dwyer & Dwyer, 1975; Paul, 1990a, b; Frame, 1994), ya que los contornos fueron previamente marcados, trazados con bordado y luego rellenados con detalles. En el repertorio iconográfico de Paracas Necrópolis raramente se encuentran dos motivos realmente similares en todos los detalles, pero los elementos de diseño y las reglas de su combinación se repiten (Makowski, 2000b).

La hipótesis de que todas las imágenes de un personaje frontal con el nimbo radiante y dos cetros corresponden siempre a la misma deidad se sustenta en las supuestas diferencias entre los seres de frente y de perfil; los primeros poseen cara antropomorfa y carecen de alas. Al respecto, el autor está convencido de que las diferencias mencionadas no son absolutas e inmanentes a los personajes, sino que se derivan de limitaciones propias a las mismas convenciones formales, cuando estas se aplicaban a un friso en bajorrelieve. Cook (2001b) recalcó recientemente, con mucha razón, que el único antecedente pucará de las figuras frontales de Tiahuanaco, del que se tiene conocimiento, poseía alas. Ella cree, por tanto, que estas últimas las tuvieron también. Dicho antecedente es una estatuilla tridimensional en el que las alas no se ven cuando se mira al personaje de frente, pero sí aparecen de perfil, puesto que han sido esculpidas en bajorrelieve sobre los lados laterales de la pieza (Cook, 2001b, p. 54, figuras 62a, b). Por otro lado, existe por lo menos un caso entre los personajes ornitomorfos, de los que usualmente están acompañando a la «deidad de báculos», representado no de perfil sino de frente. La cabeza escultórica del personaje adorna un bello kero tiahuanaco pintado (Makowski, 2001b, p. 80, figura 88; confróntese con el kero, figura 73). El nimbo que rodea la cara de ave de rapiña cuenta con 16 plumas figurativas en las que se alternan cabezas de felinos, signos tripartitos y discos. Plumas similares integran el halo radiante del personaje central en la Portada del Sol. Por lo visto, los nimbos radiantes compuestos de plumas figurativas y las alas caracterizaban a todos los personajes antropomorfos (los nimbos-coronas las tienen también los animales

fantásticos: camélidos, felinos, como aquel tallado en bulto (Young-Sánchez, 2004, figura 4.1) y aves; y cualquiera de ellos pudo ser representado de perfil o de frente según el contexto. Esta conclusión se confirma adicionalmente con un breve ejercicio de imaginación. Si se voltean las figuras aladas de perfil en la Portada del Sol, de manera que aparezcan frontalmente y se las represente usando de modo exclusivo los recursos formales que manejaban los escultores tiahuanaco, el resultado sería el siguiente: las alas desaparecerían tapadas por el torso. Asimismo, las figuras tendrían hasta 24 plumas en sus coronas radiantes. Las de perfil tienen solo cinco, pero ello se desprende de la imposibilidad de proyectar la totalidad del nimbo cuando solo una mitad de la cara está expuesta; 12 plumas, correspondientes a la otra mitad de la cara, permanecen ocultas, y las siete restantes que rodean la barbilla deben omitirse por falta de espacio. Una vez volteadas de frente, las figuras de perfil podrían también sostener dos báculos, uno en cada mano. Recuérdese que los escultores tiahuanaco representan solo una mano en las figuras aladas de perfil; mientras que la otra permanece oculta. Las conclusiones que se obtienen de este ejercicio y de la discusión previa son las siguientes: los frisos con un personaje en posición frontal y varios acólitos de perfil representarían a un conjunto de deidades cuyo carácter sobrenatural se desprende de las coronas radiantes, de los cetros-báculos y de la presencia de alas en el caso de los personajes antropomorfos. La oposición entre la figura frontal y las otras de perfil expresa, según toda probabilidad, una relación de jerarquía, similar a la que se establece en un contexto de homenaje. Ello no implica, sin embargo, que la posición central y la postura frontal correspondieran necesariamente a un solo personaje de mitología. La comparación entre los relieves de la Portada del Sol, del monolito Ponce, del monolito Pachacamac y del monolito Bennett hace incluso descartar esta posibilidad. Entretanto, el esquema de dos procesiones que avanzan hacia un personaje de dos báculos o van en el sentido contrario, como despidiéndose de él, es tan únicamente un recurso formal y no se vincula con un solo protagonista principal y un tema exclusivo. En dicho contexto, pudo ser usado para representar diferentes panteones. El personaje cuyo rango lo predestinaba a asumir la posición frontal en una asamblea cambiaba de ubicación y de pose cuando se lo representaba como integrante del cortejo de una deidad de mayor jerarquía que él; en este último caso, adoptaba la pose de perfil. Para visualizar esta propuesta se podría utilizar una comparación con las fotografías de reuniones castrenses. En el encuentro de los capitanes con un coronel, este último se hará retratar de frente recibiendo el saludo reglamentario de los demás, pero se cuadrará en pose de perfil frente a un general, junto con otros coroneles durante una recepción en el Estado mayor. Este símil es útil también desde el otro punto de vista: un conocedor de las tradiciones castrenses sabrá reconocer el historial del alto oficial y su rango gracias a las insignias

y condecoraciones que lleva en su uniforme. En suma y debido a las evidencias, el autor tiene la impresión de que los símbolos-glifos cumplían, en la iconografía tiahuanaco, un papel similar, *toute proportion gardée*, al que se acaba de describir: un artesano podía transmitir, a través de una combinación de signos, varias informaciones acerca del personaje retratado, sea este un ser humano o un personaje mitológico zoomorfo.

¿Cuántos son los acompañantes alados de perfil?

Los personajes sobrenaturales de perfil cuyas siluetas forman cortejos alrededor de las deidades frontales comparten con estas últimas un rasgo del tocado: la pluma tripartita, la que en su caso se ubica en la parte trasera de la corona de rayos. Esto se ha podido comprobar mediante la comparación de los seres antropomorfos (tabla 2) y los ornitomorfos (tabla 3) representados en la Portada del Sol y en el monolito Bennett.

Es muy posible que este desplazamiento de la cúspide hacia la parte trasera del cráneo tenga su explicación en los principios de composición y se desprenda de la conversión de la representación frontal del nimbo radiante en su proyección de perfil. Un énfasis especial merece la pluma en forma de caracol que es compartida por todos los personajes de perfil, pero no aparece en los tocados de los seres de mayor jerarquía, representados de frente. Llama también la atención que en las coronas de los integrantes de cortejos se estén omitiendo las plumas de formas geométricas, como si el artesano hubiese querido poner énfasis en los detalles portadores de significado que tuvieron una relación directa con la identidad de los personajes. La pluma que cada uno de los seres de perfil lleva en su frente parece haber tenido un papel emblemático especial, puesto que existe una fuerte relación entre el motivo representado en este lugar (felino, ave o pez) y la selección de signos-glifos que decoran las otras partes del cuerpo: por ejemplo, los seres con el signo de ave en la frente suelen contener el mismo motivo representado en sus cuerpos y en sus báculos (tabla 2, casos 3-6).

Se puede comprobar, adicionalmente, que la forma de la pluma frontal guarda relación con la ubicación del personaje (arriba, parte intermedia, abajo) dentro del cortejo solo en la Portada del Sol.

Por su parte, en el monolito Bennett se ha puesto la sigla *A* a las seis variantes de personajes antropomorfos y un número correlativo.

A continuación se comparan (tabla 3) siete variantes de la figura ornitomorfa alada de perfil en la Portada del Sol y en el monolito Bennett.

Tabla 2

Emblema	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Emblema frontal										
Felino	-	+	-	-	-	-	?	-	-	?
Ave	+	-	+	+	+	+	?	-	-	?
Pez	-	-	-	-	-	-	?	+	+	?
Otros signos en el tocado										
Caracol	+	+	+	+	+	+	+	+	+	?
Pluma	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Ave	+	+	+	+	+	+	-	-	-	?
Pez	-	-	-	-	-	-	+	+	+	?
Signos en el cuerpo										
Ave	+	+	+	+	+	+	-	-	-	?
Pez	-	-	-	-	-	-	+	+	+	?
Signos en las alas										
Ave	-	+	+	+	+	+	-	-	-	+
Pez	+	-	-	-	-	-	-	+	+	-
Mixto	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
Adornos del báculo										
Ave	-	+	+	+	+	+	-	-	-	-
Pez	+	-	-	-	-	-	+	+	+	+
*	-	-	+	+	+	+	-	+	-	-

* Apéndice adicional en forma del gancho de estólica terminado con la cabeza de ave.
1. Personaje de la fila superior de la Portada del Sol.
2. Personaje de la fila inferior de la Portada del Sol.
3. Personaje A-1a de la fila superior en el monolito Bennett.
4. Personaje A-1b de la fila superior en el monolito Bennett.
5. Personaje A-2a de la fila inferior en el monolito Bennett.
6. Personaje A-2b de la fila inferior en el monolito Bennett.
7. Personaje A-3 del tocado en el monolito Bennett.
8. Personaje A-4 de la fila inferior en el monolito Bennett.
9. Personaje A-5 de la fila superior en el monolito Bennett.
10. Personaje A-6 (caracol) del tocado en el monolito Bennett.

En el caso del monolito Bennett, se ha dado un número correlativo a las cuatro variantes (O 1-4) de las figuras ornitomorfas. Cada una de ellas está representada dos veces, respectivamente, en los cortejos del lado izquierdo y del lado derecho. De otro lado, las figuras de los tipos O-1 y O-4 difieren en pequeños detalles (-a y -b; presencia/ausencia de un signo dentro del cuerpo), según el lugar donde están representados. En algunos casos señalados con el signo de interrogación, el estado de conservación impide la identificación del detalle.

Los resultados de este análisis comparativo confirman la validez de las observaciones preliminares. El panteón tiahuanaco, representado en los relieves procedentes del sitio epónimo, es frondoso y de ninguna manera se reduce a los cuatro personajes conocidos del friso superior en la Portada del Sol. ¿Cuántas deidades fueron? Resulta claro que tres grupos de seres sobrenaturales lo integraban:

1. Personajes antropomorfos alados;
2. Animales antropomorfos y alados: aves, peces, felinos, caracoles terrestres, venados (Cook, 1994, lámina 50);
3. Animales cuyo carácter sobrenatural está señalado mediante nimbos radiantes o signos-glifos en el interior del cuerpo: camélido (figura 5); cóndor (Torres, 1987, figuras 86, 88, 89); ave de rapiña (Makowski, 2001b, p. 80, figura 87).

Los personajes antropomorfos alados se diferencian unos de otros por el número de plumas en el nimbo o en la corona radiante y por la combinación de signos-glifos. Cuando están representados de perfil, su identidad parece estar indicada por la pluma figurativa de forma particular en la frente, como en la Portada del Sol (figura 9b). Los tipos restantes de plumas están compartidos por todos los personajes de perfil. En cambio, cuando los seres sobrenaturales están parados frontalmente no es una sola pluma, sino la combinación de varias de ellas en el nimbo la que les otorga personalidad particular y permite distinguirlos entre varias deidades similares. Así también, el contexto iconográfico indica que los seres antropomorfos cuyo nimbo estuvo adornado respectivamente por cabezas de felino, como en la Portada del Sol (figuras 9), y rostros sonrientes, como en el monolito Bennett (figuras 5), representaban a dioses de mayor importancia. Cada uno de ellos contaba con un nutrido séquito compuesto por dos o cuatro acólitos antropomorfos representados de frente y varios otros más de perfil, entre humanos y animales fantásticos.

Los signos-glifos, cuya combinación en el atuendo, en los atributos y la pintura corporal define la personalidad de cada uno de los seres sobrenaturales y hace posible clasificarlos en tipos y variantes (subtipos) iconográficas, conforman todo un sistema. No existe, por supuesto, ninguna posibilidad de decodificar el significado concreto de los signos por razones ampliamente conocidas: la iconografía tiahuanaco no sobrevive, salvo algunos arcaísmos, al ocaso de dicha cultura, hecho

que ocurrió entre 900 y 1100 d. C. (Kolata, 1993a); y es, por tanto, probablemente anterior al avance del aimara (Cerrón-Palomino, 2000). Por estas razones, la información etnohistórica del siglo XVI es de utilidad muy limitada como respaldo para los estudios iconográficos. Sin embargo, las constantes en el uso de los signos-glifos como elemento de composición hacen entrever algunos principios estructurales y sugieren posibles campos de significado para algunos de ellos. En primera instancia, no cabe duda de que cada uno de los signos-glifos fue usado como una unidad autónoma de diseño. Con frecuencia, un signo está repetido como el único elemento de decoración, tal es el caso del turbante con el signo de la cabeza de pez sobre una vasija-retrato (Makowski, 2001b, figura 99), o la decoración de cuencos y jarras encontrados en la Akapana de Tiahuanaco (Alconini, 1995). Por consiguiente, se tiene la certeza de que cada uno de los signos era portador de un significado concreto.

Asimismo, tres signos parecen haber sido particularmente relevantes en la iconografía religiosa tiahuanaco, a juzgar por su sistemática recurrencia en el atuendo de los seres sobrenaturales antropomorfos:

– la cabeza de perfil de felino;
– la cabeza de perfil de ave;
– la cabeza de pez.

Esta selección de símbolos llama la atención por la aparente lógica que subyace en ella. Cada uno de los animales escogidos vive en un ambiente diferente: respectivamente la tierra, el aire y el agua. En vista de que los símbolos mencionados sirven para resaltar diferencias entre tipos de deidades y oficiantes humanos, el autor sospecha que podría tratarse de un sistema comparable con los principios clasificatorios conocidos de la tradición quechua: *collana*, *payan*, *cayao* (Zuidema, 1964, 1995). En tal caso, los tres símbolos habrían remitido a categorías generales de clasificación del espacio, del tiempo y de la sociedad (arriba, abajo, medio) dentro de una lógica de tripartición.

Hacia la reconstrucción de la ideología religiosa tiahuanaco

A pesar de las limitaciones obvias que impone el estado de conservación de relieves y textiles, resulta razonable suponer que disponemos de imágenes de casi todos los dioses principales tiahuanaco, en particular gracias a la decoración de los monolitos Bennett y Ponce. Estos dos monumentos no solo se encontraban expuestos en espacios ceremoniales de mayor importancia en el crucial periodo de construcción del centro monumental de Tiahuanaco, pero con toda seguridad representaban a fundadores de linajes reales. Así, una aparente relación de oposición y complementariedad se establece entre los dos, debido a las diferencias de ubicación, tamaño y orientación. Erguido en el centro del antiguo lugar de culto,

Tabla 3

Emblema	1	2	3	4	5	6	7
Pluma frontal en el tocado							
Felino	-	-	-	-	?	?	?
Ave	-	-	-	-	?	?	?
Pez	+	+	+	+	?	?	?
Otras plumas							
Caracol	+	+	+	+	+	+	+
Pluma*	+	+	+	+	+	+	+
Ave	-	-	-	+	+	?**	-
Pez	+	+	+	-	-	+	+
Signos emblemáticos en el cuerpo							
Ave	-	-	-	+	+	-	-
Pez	+	+	+	-	-	+	+
Signos emblemáticos en las alas							
Ave	-	-	-	+	+	?	-
Pez	+	-	-	-	-	?	+
Mixto	-	+	+	-	-	?	-
Adornos de los báculos							
Ave	-	-	-	+	-	+	+
Pez	+	-	+	-	-	-	-
Mixto	-	+	-	-	+	-	-

* Pluma tripartita en la parte trasera del tocado.
** No es posible definir la forma por el estado de conservación.
1. Personaje de la fila intermedia en la Portada del Sol.
2. Personaje O-1a de la fila intermedia en el monolito Bennett.
3. Personaje O-1b de la fila intermedia en el monolito Bennett.
4. Personaje O-3 de la fila intermedia en el monolito Bennett.
5. Personaje O-2 del tocado en el monolito Bennett.
6. Personaje O-4a de la fila intermedia en el monolito Bennett.
7. Personaje O-4b de la fila intermedia en el monolito Bennett.

el monolito Bennett estuvo rodeado de tres imágenes de las deidades ancestrales de épocas pasadas, algunas de ellas esculpidas hace varios siglos, según refiere la tradición Yaya Mama (Chávez, 2004), y de cuatro grupos de rostros de oficiantes humanos, sobre las paredes del patio hundido, como si fuesen los integrantes de dos *sayas* (en aimara, *moiety*) y cuatro *suyus.* La idea de fundación del orden político y social en tiempos primigenios emana de este conjunto de imágenes y formas arquitectónicas. De manera concordante con el contexto descrito, la túnica-*unku* del rey-oficiante representa a una triada de divinidades mayores, inmóviles sobre igual número de podios escalonados, así como dos procesiones simétricas compuestas por once seres míticos, cada una, que avanzan en dirección de la ofrenda. Entonces, es de suponer que el ritual se realiza en honor a ellos. La deidad principal difiere diametralmente del dios de los báculos en la Portada del Sol tanto por sus atributos, la corona, el vestido, la recurrencia de plantas estilizadas y la ausencia de báculos, como por las características de sus acompañantes exclusivos, los camélidos y los caracoles fantásticos. Estas asociaciones trazan algunas pistas para intentar definir su personalidad; por ejemplo, la llama portadora de plantas es conocida en la iconografía Nazca 1 (Makowski, 2000b, 2005). De este modo, en los mitos coloniales de la zona de Huarochirí y en los relatos modernos de Cusco (Urton, 1981) se la describe como animal fantástico, visible bajo la forma de mancha negra sobre el fondo estrellado de la Vía Láctea, al lado de otros seres míticos, aves, serpientes, sapos y felinos. Se cree, además, que la llama es responsable por el recurso hídrico que fluye por el *mayu* (río) celestial, y por tanto de ella depende el bienestar de la humanidad. También en el arte pucará, la llama, como acompañante de la deidad femenina, parece haber tenido un significado similar. Cabe observar que estos camélidos siguen siendo representados en los sahumadores tiahuanaco, tal como en el periodo formativo. Solo la mujer ancestro-sobrenatural, la vigilante del camélido domesticado, desaparece del repertorio. Por otra parte, es sugerente el hecho de que la llama sea el único animal mítico que nunca aparece antropomorfizado, tanto en el arte pucará como en el tiahuanaco. ¿Será que el papel del pastor de los rebaños que correspondía antaño a la diosa Pucará quedó asumido por la deidad masculina (¿o andrógina?) del monolito Bennett? No faltan indicios para sospechar que la deidad parada sobre el podio pudo haber sido emparentada en cuanto a su poder, y su radio de acción, con el Wiracocha cusqueño, señor de las aguas subterráneas, el que da la vida a la tierra y recorre cada año el eje trazado por la Vía Láctea (Demarest, 1981; Urbano, 1981). Esto lo sugiere, entre otros aspectos, la presencia de caracoles, cuyo comportamiento indica con precisión los cambios en la humedad ambiental; plantas fantásticas; posible llama mítica, dueña de las lluvias, y flujos estilizados de líquido que terminan con cabezas de peces.

A diferencia de su similar del monolito Bennett, la deidad principal representada en la túnica-*unku* del monolito Ponce guarda parecido con la iconografía

de la Portada del Sol, tanto por las plumas en la corona y por los dos báculos, como por la identidad de los acompañantes alados. Estos últimos están dispuestos en tres filas y tienen cabezas humanas o de ave. A pesar de ser parecidos, hay también diferencias que podrían insinuar que las deidades frontales de ambos relieves no tuvieron el mismo rango: el número de plumas en la corona, el hecho de que carece de podio y se integra caminando en uno de los cortejos indicaría, eventualmente, un rango inferior en el caso de la deidad del monolito Ponce. Sobre la naturaleza diferente de esta deidad hablan probablemente también las características de sus acompañantes alados exclusivos: los felinos y los peces. Kolata (1983b, 2003) llamó la atención sobre el peso que el eje solar equinoccial este-oeste tiene en la organización espacial de Kalasasaya. Los recientes estudios arqueoastronómicos (este volumen) confirman el papel del recinto como observatorio. ¿Tendrían carácter solar o astral las deidades principales del monolito Ponce y de la Portada del Sol? Desde los primeros estudios de Posnansky (1945), varios autores (Anders, 1986, 1991; Makowski, 2001b; Zuidema, este volumen) han intentado entender el código calendario que posiblemente se esconde en el programa iconográfico de la portada. A pesar de que las lecturas fueron diferentes en cada caso, todos los estudiosos coincidían en considerar a las complejas alternancias y repeticiones de figuras frontales como anotaciones de cálculos de calendario, que fueron sustentadas en observaciones del ciclo solar. Algunas variaciones en las coronas radiantes y en los podios, los que se observan a la hora de comparar la imagen central con otras similares, repetidas en el friso inferior (figura 9c; Makowski, 2001b, figura 92), constituían potenciales recursos para anotar respectivamente las posiciones solsticiales, equinocciales o cenitales dentro de una secuencia lunisolar compuesta de doce meses. Obviamente, para que estas interpretaciones sean viables, hay que asumir, necesariamente de manera previa, que el famoso personaje frontal estaba representando al dios Sol y a sus epifanías.

Si nuestra lectura del programa iconográfico de ambos monolitos y de su contexto es correcta, la doctrina religiosa del orden natural y social que se quería trasmitir por medio de relieves enfatizaba un juego de oposiciones entre dos tiempos-espacios:

Cuadro 1. Comparación entre el monolito Bennett y el monolito Ponce

Monolito Bennett	Monolito Ponce
Plaza hundida (abajo), construida antaño (pasado).	Plaza elevada (arriba), recién construida (presente).
Estatua de tamaño gigantesco, trenzas terminadas por cabezas de ave (¿linaje de arriba?), cinturón sin caras en nimbo radiante.	Estatua de tamaño ligeramente sobrenatural, trenzas terminadas por cabezas de pez (¿linaje de abajo?), cinturón con caras en nimbo radiante.
Vaso-*kero* ofrendado hacia el sur u oeste.	Vaso-*kero* ofrendado hacia el este.
Sobre la túnica: deidad de carácter tónico, de rango supremo, dos acólitos sobre podios, veintidós acompañantes (incluyendo seis sobre el tocado), dos llamas y dos caracoles, como acompañantes exclusivos, además de diez humanos y ocho aves.	Sobre la túnica: deidad de carácter solar, de rango subalterno, treinta y cuatro acompañantes (incluyendo diez sobre el tocado), seis pumas y seis peces como acompañantes exclusivos, además de dieciséis humanos y seis aves.

En la interpretación propuesta aquí, los acompañantes antropomorfos y alados representarían a ancestros míticos de diferentes linajes y, eventualmente, diferentes grupos étnicos, de los que se componía la sociedad tiahuanaco. Por ende, los cuatro cortejos conformarían una imagen ideal de la sociedad dividida en dos mitades: la de arriba y la de abajo; y cuatro parcialidades: dos en cada mitad, la izquierda y la derecha. Las relaciones de poder se reflejaban quizá por intermedio del número y la ubicación de representantes de cada uno de los cinco grupos clasificatorios respecto a la deidad principal: hombres (veintiséis), hombres-aves (catorce), hombres-pumas (seis), hombres-peces (seis), hombres-caracoles (dos).

Entonces, se impone la pregunta de si la doctrina, cuyos principios intentamos decodificar, sintetiza todos los contenidos principales de la religión del altiplano, y si sus lineamientos fueron seguidos al pie de la letra y sin cambios durante los cinco o seis siglos de la historia de Tiahuanaco, que transcurrieron desde la construcción de Kalasasaya hasta la caída de este centro político durante el siglo XI d. C. Las fuentes iconográficas disponibles brindan una respuesta negativa a esta pregunta. Las grandes diferencias entre todos los monolitos conservados de manera integral, o parcial, sugieren que el mensaje transmitido en los vestidos ceremoniales decorados era distinto en cada caso. Creemos probable que se expresaban por este medio las ideas sobre el lugar de cada linaje noble respecto a los demás competidores por el poder, y en particular en relación con la familia que conquistó el trono en el momento dado. Es probable que la inversión de trabajo en la construcción del palacio-templo de culto de ancestros formara parte de estrategias para negociar

o afirmar la posición política del linaje. Los participantes de los ritos realizados en los patios del palacio-templo (Putuni) de cada «panaca» reconocían, sin duda a primera vista, la identidad de su deidad tutelar representada en la parte central de la espalda de la estatua erguida en el centro de la plaza. También distinguían a los demás personajes de rango menor, gracias a detalles como la orientación, la presencia del podio, la pose y la combinación de los símbolos-glifos. Hoy nos faltan elementos de juicio para explicar por qué el dios principal en el monolito Pachamama (figura 1) lleva exclusivamente los signos de cabeza de pez en su tocado, vestido y entorno, y cuál fue su lugar en el panteón respecto a la deidad principal del monolito Bennett. ¿Se trata de una variante del mismo personaje sobrenatural que en la estela de Chuki Apo Marco (figura 11), a pesar de que hay algunas diferencias menores en la composición del nimbo radiante y del pectoral (ave con cabeza de pez), así como la presencia del podio escalonado? La misma pregunta sin respuesta se aplicaría a la «asamblea» de varias deidades de dos báculos, y sin alas, representada en el monolito Pachacamac (figura 12).

Por otro lado, es probable que la doctrina oficial también haya evolucionado a lo largo de varios siglos y que hayan cambiado una o varias veces las relaciones jerárquicas entre las principales deidades, cuando los representantes de nuevos linajes buscaban legitimar sus derechos de poder; como es el caso de Wiracocha y Punchao en el Tawantinsuyu (Demarest, 1981). Entonces, la decoración de la Portada del Sol se relaciona, sin duda, con una de las etapas de la evolución de la doctrina religiosa.

Asimismo, se ha visto que el friso en relieve estaba destinado para decorar un ambiente techado, de particular importancia, a juzgar por la espléndida decoración de la fachada con nichos y dinteles (figura 2; Protzen & Nair, 2001, p. 325, figura 28), similar a los elementos arquitectónicos que yacen a lado este del terraplén artificial de Pumapunku.

El acceso al recinto fue relativamente restringido, lo que se colige a partir del tamaño reducido de la entrada. Por su localización fuera de áreas accesibles a grandes multitudes, quizá en la cima de la pirámide Pumapunku, los contenidos de la representación se relacionan potencialmente con las ideas de la familia real que habría mandado a construir el templo o el palacio. Según las interpretaciones de mayor aceptación, el programa iconográfico de la Portada del Sol comprende no solo la gran imagen de un dios supremo, sino que además alude a un calendario de doce meses por medio de once imágenes (doce con la imagen principal) de las epifanías solares de esta misma deidad. Además, dos segmentos de relieve con acompañantes alados fueron añadidos a ambos lados del friso sin que la tarea haya sido terminada del todo (figura 2). Se abre, por ende, la posibilidad de que el segmento monolítico de pared que sirve de soporte al relieve nunca haya llegado a su destino.

Por su parte, la comparación del relieve de la Portada del Sol con el monolito Bennett demuestra que las deidades principales esculpidas, respectivamente en cada uno de estos dos monumentos, tuvieron características opuestas:

Cuadro 2. Comparación entre del monolito Bennett y la Portada del Sol

Monolito Bennett	Portada del Sol
Plaza hundida (abajo), centro de la plaza, lugar público.	¿Cima de pirámide? (arriba), pared interna de un ambiente de culto o de aposento real, acceso restringido.
Construida antaño (pasado) y por varios siglos presente en el paisaje de Tiahuanaco.	¿Nunca terminada y llevada al lugar del destino?
Estatua de tamaño gigantesco, con la decoración figurativa del vestido.	Relieve de tamaño menor que natural, de carácter continuado sobre un dintel ancho, en la parte superior de la pared y bajo techo.
Sobre la túnica decorada en relieve: deidad de carácter ctónico, sin báculos, de rango supremo, dos acólitos sobre podios.	Sobre el relieve: deidad de carácter solar, con báculos de rango supremo, dos acólitos repetidos once veces en seis variantes, nueve veces sobre podios escalonados.
Veintidós acompañantes (incluyendo seis sobre el tocado), diez humanos y ocho aves además de dos llamas y dos caracoles como acompañantes exclusivos.	Treinta acompañantes (sin dieciocho añadidos de ambos lados), veinte humanos y diez aves, sin acompañantes exclusivos.

El análisis iconográfico del friso calendario es una buena oportunidad para entender cómo se usaban los detalles, y en particular el repertorio de los signos-glifos con el fin de dotar a una cara o a una figura de cuerpo completo de una identidad precisa, y también señalar eventualmente su condición (Makowski, 2001b). Si el friso efectivamente representa el camino anual del Sol, las diferencias en los detalles del podio escalonado denotarían las cualidades simbólicas del astro al inicio del año (imagen principal) y en dos mitades de su recorrido. Los hipotéticos meses se representan por medio de una combinación de las características de podio y de los símbolos añadidos encima de la cara en nimbo radiante: «arco», «cabezas de pez», «aves», «trompeteros», etcétera (figura 9). Cabe enfatizar que la composición de nimbo radiante no varía, y que en los doce casos se repite el mismo esquema de la figura principal: cabezas de felino alternadas con discos circulares en las extremidades de los rayos.

Por otro lado, la comparación entre el monolito Bennett y la Portada del Sol revela un aspecto particular y de crucial importancia que podría explicar

cómo se generan el número y la variabilidad de características de deidades de mayor rango en el panteón tiahuanaco. Ambos relieves insinúan que los dioses principales podrían manifestarse mediante tres aspectos, con todos los atributos de su dignidad y como epifanías, bajo dos formas diferentes. ¿Qué significa este desdoblamiento? La comparación con la religión inca proporciona una posible respuesta. Existen indicios de que tanto el Sol y las demás deidades principales de Tawantinsuyu poseían acólitos que atendían a las dos *sayas* del universo animado y personificaban aspectos opuestos y complementarios de su compleja naturaleza. Por ejemplo, según Molina (el Cuzqueño) el dios Sol fue venerado con tres nombres en tres recintos ceremoniales diferentes:

a) Capac Raymi en el mes *Capac raymi* (noviembre-diciembre). Sol adolescente, Huayna Punchao, escondido tras las nubes pero vigoroso, preside, durante el Capac Raymi, la iniciación de los jóvenes en la temporada de crecimiento de maíz y de papa. El Inca lo venera en el cerro Puquín (Hurin Cusco, al Suroeste del Coricancha) acompañado de cuatro llamas: dos de oro y dos de plata.

b) Inti Raymi en el mes *Aucay cuzqui* (mayo/junio). Bienvenida al Sol joven, Inca Punchao, brillante en un cielo sin nubes, que se apresta a regresar a la tierra y fertilizarla; la fiesta se realiza finalizada la cosecha. El Inca preside la ceremonia en el recinto de Mantocalla (Hanan Cusco, al Noreste del Coricancha). Dos llamas, una de oro y otra de plata, así como dos mujeres acompañan al dios.

c) Situa en el mes *Coya raymi* (agosto-setiembre). Sol maduro, Apin Punchao, brillante y más cercano, preside la propiciación del nuevo año agrícola y recibe el homenaje de otros dioses, del Inca y de su familia, de las panacas y sus ancestros, y de todos los incas de sangre y privilegio. Es un periodo de debilitamiento de las fuerzas vitales, entre cosecha y nuevos sembríos, lo que está remediado con el *calentamento de sanqu* y los ritos de purificación. La fiesta se desarrolla en la plaza central del Cusco, Haucaypata, al pie del templo mayor, Coricancha. Al dios lo acompañan sus dos mujeres. De manera similar como Punchao, Wiracocha se desdobla y envía a dos acólitos, Imaymana y Tocapu, para que den vida a las plantas y a los animales: la saya occidental de arriba, en la sierra; y la saya oriental de abajo, en los llanos selváticos (Urbano, 1981). Según Ziólkowski (1997), Illapa también fue venerado en tres encarnaciones: la suya propia, como el dios del Trueno, y dos epifanías más cuyas siluetas se dibujaban sobre el firmamento del cielo nocturno.

Por su parte, Szeminski (1997) y Hiltunen (1999) creen que los incas han recordado las tradiciones religiosas e histórico-míticas de Tiahuanaco y las han incorporado a las suyas. Hay algunos indicios para pensarlo, como por ejemplo el énfasis que ponen los cronistas españoles mejor enterados como Juan de Betanzos, Cristóbal de Molina y Pedro Sarmiento de Gamboa cuando mencionan el papel

del dios Wiracocha, nacido de las aguas del lago Titicaca, en la creación de un nuevo orden social en Tiahuanaco (Demarest, Urbano, 1981). La manera de representar a este dios en la descripción que Cristóbal de Molina (El Cuzqueño), competente conocedor del quechua y de los cultos imperiales del Tahuantinsuyu, se parece también a los íconos en estilo tiahuanaco:

> En la caveça del cocodrilo della, a lo alto le salían tres rayos muy resplandecientes a manera de rayos del sol los unos y los otros; y en los encuentros de los braços unas culebras enroscadas; en la caveça un llauto como Ynca y las orejas horadadas y en ellas puestas unas orejas como Ynca y los trajes y vestidos como Ynca, salíale la caveça de un león entre las piernas y en las espaldas otro léon; los braços del qual parecían abraçar el un hombro y el otro, y de una manera de culebra que le tomava de las espaldas y abajo (Molina, 1989, p. 60).

Todo ello no basta, por supuesto, para comprobar que Wiracocha ha sido efectivamente escogido por el gobernante retratado en el monolito Bennett, ni que la Portada del Sol representa al Punchao. No obstante, consideramos posible que la imagen y las gestas de los dioses Tiahuanaco y Huari se hayan conservado parcialmente en la memoria, pero en una versión reinterpretada desde la perspectiva de cuatro siglos de una historia tormentosa. Finalmente, concordamos con Kolata (2003) acerca de que hay similitudes muy llamativas entre los principios estructurales de bi y cuatripartición que regían sobre el sistema de ceques y la geografía sagrada del Cusco, por un lado, y de Tiahuanaco, por el otro. Varios de estos principios encuentran paralelos cercanos en la organización social aimara (Albarracín Jordán, 2003). La tripartición también cumplía, sin duda, un papel importante como principio organizador. La decoración escultórica que se asocia a tres formas arquitectónicas diferentes, la plaza hundida, la plaza encima de la plataforma baja y la cima de la pirámide escalonada, parece indicar que las deidades veneradas en cada una de ellas tuvieron características comparables, respectivamente, con un Wiracocha, Thunupa (Kolata, 2003, p. 200), un Apu Huanacauri y un Punchao cusqueños.

Bibliografía

Albarracín Jordán, J. (s.f.). *Arqueología de Tiahuanaco. Historia de una antigua civilización andina.* La Paz: Fundación Bartolomé de las Casas.

Albarracín Jordán, J. (2003). Tiahuanaco: A pre-Inka segmentary State in the Andes. En Kolata, Alan (ed.), *Tiahuanaco and Its Hinterland. Archaeology and Paleoecology of and Andean Civilization* (II, pp. 95-111). Washington, D.C.: Smithsonian Institute.

Alconini, Sonia (1995). *Rito, símbolo e historia en la piramide de Akapana, Tiahuanaco: un análisis de cerámica prehispánica.* La Paz: Acción.

Anders, Martha (1986). «Dual Organization and Calendars from the Planned Site of Azangaro: Wari Administrative Strategies». Tesis para obtener el grado de Doctor, Universidad de Cornell.

Anders, Martha (1991). *Structure and Function at the Planned Site of Azangaro: Cautionary Notes for the Model of Huari as a Centralized Secular State*. En Isbell, William & McEwan, Gordon (eds.), *Huari Administrative Structure: Prehistoric Monumental Architecture and State Government* (pp. 165-197). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

Augustyniak, Szymon (2004). Dating the Tiahuanaco State. *Chungará 36(1)*, 19-35.

Bennett, Wendell Clark (1934). *Excavations at Tiahuanaco*. Nueva York: American Museum of Natural History.

Bennett, Wendell Clark (1936). *Excavations in Bolivia*. Nueva York: American Museum of Natural History.

Carrion Cachot de Girard, Rebeca (1959). *La religión en el antiguo Perú (Norte y Centro de la Costa, periodo post-clásico).* Lima: s.e.

Cerrón-Palomino, Rodolfo (2000). *Lingüística aimara.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Chávez, Sergio (1992). «Conventionalized Rules in Pucará Pottery, Technology and Iconography: Implications for Sociopolitical Developments in the Northern Titicaca Basin». Tesis para obtener el grado de Doctor en Antropología, Michigan State University.

Chávez, Sergio (2004). The Yaya-Mama Religious Tradition as Antecedent of Tiahuanaco. En Margaret Young-Sánchez (ed.), *Tiahuanaco. Ancestors of the Inca* (pp. 70-95). Lincoln y Londres: Denver Art Museum, University of Nebraska.

Chávez, Sergio & Mohr Chávez, Karen (1975). A Carved Stela from Taraco, Puno, Peru, and the Definition of an Early Style of Stone Sculpture from the Altiplano of Peru and Bolivia. *Ñawpa Pacha 13*, 45-83.

Conklin, William (1983). Pucara and Tiahuanaco Tapestry: Time and Style in a Sierra Weaving Tradition. *Ñawpa Pacha 21*, 1-44.

Conklin, William (1986). The Mythic Geometry in the Ancient Southern Sierra. En Albert Rowe (ed.), *Junius Bird Conference on Andean Textiles* (pp. 123-136). Washington, D.C.: The Textile Museum.

Cook, Anita (1987). The Middle Horizon Ceramic Offerings from Conchopata. *Ñawpa Pacha 22-23*, 49-90.

Cook, Anita (1983). Aspects of State Ideology in Huari and Tiahuanaco Iconography: The Central Deity and the Sacrificer. En Daniel Sandweiss (ed.), *Investigations of the Andean Past* (pp. 161-185). Ithaca: Latin American Studies Program, Cornell University.

Cook, Anita (1994). *Wari y Tiahuanaco: entre el estilo y la imagen*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Cook, Anita (2001). Las deidades huari y sus orígenes altiplánicos. En Krzysztof Makowski (comp.), *Los dioses del antiguo Perú* (tomo II, pp. 39-66). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Cook, Anita (2004). Wari Art and Society. En Helaine Silverman (ed.), *Andean Archaeology* (pp. 146-166). Oxford: Blackwell.

Couture, Nicole (2004). Monumental space, courtly style, and elite life at Tiahuanaco. En Margaret Young-Sánchez (ed.), *Tiahuanaco. Ancestors of the Inca.* Lincoln y Londres: Denver Art Museum, University of Nebraska.

Couture, Nicole & Sampeck, Kathryn (2003). Putuni. A History of Palace Architecture at Tiahuanaco. En Alan Kolata (ed.), *Tiahuanaco and Its Hinterland. Archaeology and Paleoecology of and Andean Civilization* (II, pp. 226-263). Washington, D.C.: Smithsonian Institute.

Demarest, Arthur (1981). *Viracocha: the nature and antiquity of the Andean High God.* Cambridge, Mass.: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.

Donnan, Christopher (1975). Thematic Approach to Moche Iconography. *Journal of Latin American Lore 1(2)*, 147-162.

Donnan, Christopher (1985). Arte moche. En José Antonio de Lavalle (ed.), *Moch.* (Colección Arte y Tesoros del Perú). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Dwyer, Edward & Dwyer, Jane (1975). The Paracas Cemeteries: Mortuary Patterns in a Peruvian South Coastal Tradition. En Elizabeth Benson (ed.), *Death and Afterlife in Pre-Columbian America* (pp. 145-161). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

Escalante, Javier (1996). *Arquitectura prehispánica en los Andes bolivianos.* La Paz: CIMA.

Frame, Mary (1994). Las imágenes visuales de estructuras textiles en el arte del antiguo Perú. *Revista Andina 12(22)*, 295-344.

Frame, Mary (2005). «Tokapu», a graphic code of the Inkas. En Victoria Solanilla Demestre (ed.), *Tejiendo sueños en el Cono Sur. Textiles andinos: pasado, presente y futuro. Actas del 51.° Congreso de Americanistas, 14-18 juñio de 2003* (pp. 236-260). Barcelona: Grup d'Estudis Precolombins, Universitat Autónoma de Barcelona.

Franquemont, Edward (1986). The Ancient Pottery from Pucará, Peru. *Ñawpa Pacha 24*, 1-30.

Goldstein, Paul (1993). Tiahuanaco Temples and State Expansion: A Tiahuanaco Sunken-Court Temple in Moquegua, Perú. *Latin American Antiquity 4(1)*, 22-47.

Guaman Poma de Ayala, Felipe (1936). *Nueva Crónica y Buen Gobierno (Codex perúvien illustré).* París: Université de Paris.

Haas, Jonathan & Creamer, Winifred (2004). Cultural Transformations in the Central Andean Late Archaic. En Helaine Silverman (ed.), *Andean Archaeology* (pp. 35-50). Oxford: Blackwell.

Hecker, Wolfgang & Hecker, Gisela (1992). Ofrendas de huesos humanos y uso repetido de vasijas en el culto funerario de la costa norperuana. *Gaceta Arqueológica Andina 6(21)*, 33-53.

Haeberli, Joerg (2002). Tiempo y tradición en Arequipa, Perú, y el surgimiento del tema de la deidad central. *Boletín de Arqueología PUCP 5*, 89-138.

Hiltunen, Juha (1999). *Ancient kings of Peru: the reliability of the chronicle of Fernando de Montesinos; correlating the dynasty lists with current prehistoric periodization in the Andes.* Helsinki: Suomen Historiallinen Senra.

Hyslop, John (1990). *Inka Settlement Planning.* Austin: University of Texas.

Isbell, William (1987). State Origins in the Ayacucho Valley, Central Highlands Peru. En Jonathan Hass, Shelia Pozorski & Thomas Pozorski (eds.), *The Origins and Development of the Andean State* (pp. 83-90). Nueva York: Cambridge University.

Isbell, William (1997). Reconstructing Huari: A cultural chronology from the capital city. En Lina Manzanilla (ed.), *Emergence and Change in Early Urban Societies* (pp. 181-227). Nueva York y Londres: Plenum.

Isbell, William (2002). Repensando el horizonte medio: el caso de Conchopata, Ayacucho, Perú. *Boletín de Arqueología PUCP 4*, 9-60.

Isbell, William (2001). Huari y Tiahuanaco, arquitectura, identidad y religión. En Krzysztof Makowski (comp.), *Los dioses del antiguo Perú.* (tomo II, pp. 1-38). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Isbell, William & Cook, Anita (1987). Ideological Origins of an Andean Conquest State. *Archaeology 40(4)*, 26-33.

Isbell, William & McEwan, Gordon (eds.) (1991). A history of Huari Studies and Introduction to Current Interpretations. En *Huari Administrative Structure: Prehistoric Monumental Architecture and State Government* (pp. 1-17). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

Isbell, William & Knobloch, Patricia (2006). Missing Links, Imaginary Links: Staff God Imagery in the South Andean Past. En William Isbell & Helaine Silverman (eds.), *Andean Archaeology* (III). Nueva York y Londres: Kluwer Academic y Plenum.

Janusek, John (2003). Vessels, Time and Society: Toward a Chronology of Ceramic Style in the Tiahuanaco Heartland. En Alan Kolata (ed.), *Tiahuanaco and Its Hinterland. Archaeology and Paleoecology of and Andean Civilization* (tomo II, pp. 30-94). Washington, D.C.: Smithsonian Institute.

Janusek, John (2004). *Identity and Power in the Ancient Andes. Tiahuanaco Ciies through Time.* Nueva York y Londres: Routledge.

Jimenez Borja, Arturo (1999). Textiles of the Sanctuary of Pachacamac. En José Antonio de Lavalle & Rosario de Lavalle (eds.), *Ancient Peruvian Textiles* (pp. 491-504). Lima: Integra AFP.

Kaulicke, Peter & Isbell, William (eds.) (2002). Huari y Tiahuanaco: Modelos vs. Evidencias. *Boletín de Arqueología PUCP 4*, *5*.

Knobloch, Patricia (1983). «A Study of the Andean Huari Ceramics from the Early Intermediate Period to the Middle Horizon Epoch 1». Tesis para obtener el grado de Doctor, Universidad del Estado de Nueva York en Binghampton.

Knobloch, Patricia (2000). Wari ritual power at Conchopata: an interpretation of *Anadananthera colubrine* iconography. *Latin American Antiquity 11*, 387-402.

Knobloch, Patricia (2002). Cronología del contacto y ancestros cercanos de Wari. En Peter Kaulicke & William Isbell (eds.), *Huari y Tiahuanaco: modelos vs. evidencias* (pp. 69-87).

Kolata, Alan (1992). Economy, Ideology, and Imperialism in the South-Central Andes. En Arthur Demarest & Geoffrey Conrad (eds.), *Ideology and Pre-Columbian Civilizations* (pp. 65-85). Santa Fe, NM: School of American Research.

Kolata, Alan (1993a). *The Tiahuanaco: Portrait of an Andean Civilization*. Cambridge: Blackwell, Oxford University Press.

Kolata, Alan (1993b). Understanding Tiahuanaco: Conquest, Colonization and Clientage in the South Central Andes. En Donald Rice (ed.), *Latin American Horizons* (pp. 193-224). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

Kolata, Alan (2003). The Social Production of Tiahuanaco: Political Economy and Authority in a Native Andean State. En Alan Kolata (ed.), *Tiahuanaco and Its Hinterland. Archaeology and Paleoecology of and Andean Civilization*. Tomo II (pp. 449-472). Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

Lyon, Patricia (1979). Female supernaturals in ancient Peru. *Ñawpa Pacha 16*, 95-140.

Makowski, Krzysztof (1996). Los seres radiantes, el Águila y el Búho. La imagen de la divinidad en la cultura Mochica (siglos II-VIII d. C.). En Iván Amaro, Krzysztof Makowski & Max Hernández, *Imágenes y mitos.* Lima: Australis, SIDEA.

Makowski, Krzysztof (2000a). Las divinidades en la iconografía mochica. En Krzysztof Makowski (comp.), *Los dioses del antiguo Perú* (tomo I, pp. 137-175). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Makowski, Krzysztof (2000b). Los seres sobrenaturales en la iconografía Paracas y Nasca. En Krzysztof Makowski (comp.), *Los dioses del antiguo Perú* (tomo I, pp. 277-312). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Makowski, Krzysztof (2001a). Ritual y narración en la iconografía mochica. *Arqueológicas 25*, 175-205.

Makowski, Krzysztof (2001b). El panteón tiahuanaco y las deidades con báculos. En Krzysztof Makowski (comp.), *Los dioses del antiguo Perú* (tomo II, pp. 67-110). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Makowski, Krzysztof (2002). Los personaje frontales de báculos en la iconografía tiahuanaco y huari: ¿tema o convención? *Boletín de Arqueología PUCP 5*, 337-374.

Makowski, Krzysztof (2004). *Primeras civilizaciones. Enciclopedia Temática del Perú* (IX). Lima: El Comercio.

Makowski, Krzysztof (2005). La imagen de la sociedad y del mundo sobrenatural en el manto de Brooklyn. En Victoria Solanilla Demestre (ed.), *Tejiendo sueños en el Cono Sur. Textiles andinos: pasado, presente y futuro. Actas del 51.° Congreso de Americanistas, 14-18 junio de 2003* (pp. 102-124). Barcelona: Grup d'Estudis Precolombins, Universitat Autónoma de Barcelona.

Makowski, Krzysztof (comp.) (2000). *Los dioses del antiguo Perú* (2 tomos). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Menzel, Dorothy (1964). Style and Time in the Middle Horizon. *Ñawpa Pacha 2*, 1-105.

Menzel, Dorothy (1968a). New Data on the Huari Empire in Middle Horizon Epoch 2A. *Ñawpa Pacha 6*, 47-114.

Menzel, Dorothy (1968b). *La cultura Huari.* Lima: Compañía de Seguros y Reaseguros Peruano-Suiza.

Menzel, Dorothy (1977). *The Archeology of Ancient Peru and the Work of Max Uhle.* Berkeley: Universidad de California.

Miranda-Luizaga, Jorge (1991). *La puerta del Sol. Cosmología y simbolismo andino.* La Paz: Garza Azul.

Molina, Cristobal de (el Cuzqueño)(1989). Relación de las fábulas y ritos de los incas. En Pierre Duviols & Henrique Urbano (eds.), *Fábulas y mitos de los Incas* (pp. 47-134). Madrid: Historia 16.

Ochatoma, José & Cabrera, Martha (2001). Idea religiosa y organización militar en la iconografía del área ceremonial de Conchopata. En Luis Millones (ed.), *Wari: arte precolombino peruano. Catálogo de la exposición, Centro Cultural el Monte, Sevilla, enero-marzo 2001* (pp. 173-227). Sevilla: Fundación El Monte.

Paul, Anne (1990a). *Paracas Ritual Attire: Symbols of Authority in Ancient Peru*. Norman: University of Oklahoma.

Paul, Anne (1990b). The Use of Color in Paracas Necropolis Fabrics: What does it reveal about the Organization of Dyeing and Designing? *National Geographic Research 6(2)*, 7-21.

Ponce Sanginés, Carlos (1990[1964]). *Descripción sumaria del Templete Semisubterráneo de Tiahuanaco* (6.ª ed. revisada). La Paz: Librería y Editorial Juventud.

Ponce Sanginés, Carlos (1969). La ciudad de Tiahuanaco. *Arte y arqueología 1*, 1-32.

Ponce Sanginés, Carlos (2002). Aventuras y desventuras de una estela lítica. En *Tiahuanaco. Ciudad Eterna de los Andes.* La Paz: Viceministerio de Cultura de Bolivia.

Portugal Ortiz, Max (1998). *Escultura prehispánica boliviana.* La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

Posnansky, Arthur (1914). *Una metrópoli prehistórica en América del Sur [Eine Praehistorische Metropole in Südamerika,* Dietrich Reimer]. Berlin: s.e.

Posnansky, Arthur (1945). *Tihuanacu: The Cradle of American Man* (vols. I y II). Nueva York: American Museum of Natural History.

Posnansky, Arthur (1957). *Tihuanacu: The Cradle of American Man* (vols. III y IV). La Paz: Ministerio de Educación de Bolivia.

Pozzi-Escot, Denise, Alarcón, Marleni & Vivanco, Cirilo (1994). Cerámica wari y su tecnología de producción: la visión desde Ayacucho. En Izumi Shimada (ed.), *Tecnología y organización de la producción de cerámica prehispánica en los Andes* (pp. 269-294). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Protzen, Jean-Pierre (2002). The Gates of Tiahuanaco: Ritual Passages? En Isbell, William & Silverman, Helaine (eds.), *Andean Archaeology II, Art, Landscape and Society.* Nueva York: Kluwer Academic, Plenum Publishers.

Quilter, Jeffrey (1997). The Narrative Approach to Moche Iconography. *Latin American Antiquity 8(2)*, 113-133.

Ravines, Rogger (1968). Un depósito del horizonte medio en la sierra central del Perú. *Ñawpa Pacha 6*, 19-45.

Ravines, Rogger (1977). Excavaciones en Ayapata, Huancavelica, Perú. *Ñawpa Pacha 15*, 49-100.

Rex González, Alberto (1974). *Arte, estructura y arqueología.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Rowe, John (1971). The Influence of Chavin Art on Later Styles. En Elizabeth Benson (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on Chavin. 26 y 27 de octubre de 1968* (pp. 101-123). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

Ruiz Estrada, Arturo (1999). Pre-Hispanic Chancay Textiles. En José Antonio de Lavalle & Rosario de Lavalle (eds.), *Ancient Peruvian Textiles* (pp. 505-536). Lima: Integra AFP.

Schreiber, Katharina (1992). *Wari Imperialism in Middle Horizon Peru*. Ann Arbor: Universidad de Michigan.

Silverman, Gail (1994). *El tejido andino: un libro de sabiduría.* Lima: Banco Central de Reserva.

Squier, Ephraim (1877). *Peru: Incidents of Travel and Explorations in the Land of the Incas.* Nueva York: Harper.

Stanish, Charles (2002). Formación estatal temprana en la cuenca del lago Titicaca, Andes subcentrales. *Boletín de Arqueología PUCP 5*, 189-216.

Stanish, Charles (2003). *Ancient Titicaca: The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia.* Berkeley: University of California.

Stübel, Alphons & Uhle, Max (1892). *Die Ruinen Staette von Tiahuanaco im Hochlande des Alten Peru. Eine kulturgeschichtliche Studie aufgrund selbständiger Aufnahme.* Leipzig: Karl W. Hiesermann.

Szeminski, Jan (1997). *Wira Quchan y sus obras: teología andina y lenguaje, 1550-1562.* Lima: IEP.

Torres, Constantino (1987). *The Iconography of South American Snuff Trays and related Paraphernalia*. Gotenburgo: Goteborgs Etnografiska Museum.

Torres, Constantino (1994). Archaeological Evidence for the Antiquity of Psychoactive Plant Use in the Central Andes. *Annali dei Musei Ivici-Rovereto 11*, 291-326.

Torres, Constantino (1999). Psychoactive Substances in the Archaeology of Northern Chile and NW Argentina. A Comparative Review of the Evidence. *Chungará 30(1)*, 49-63.

Torres, Constantino (2002). Iconografía tiahuanaco en la parafernalia inhalatoria de los Andes centro-sur. *Boletín de Arqueología PUCP 4*, 9-60.

Ugarte Eléspuru, Juan Manuel (1999). The Pre-Columbian Painted Textiles. En José Antonio de Lavalle & Rosario de Lavalle (eds.), *Ancient Peruvian Textiles* (pp. 537-552). Lima: Integra AFP.

Urbano, Henrique (1981). *Wiracocha y Ayar: héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Urton, Gary (1981). *At the Crossroad of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology.* Austin: University of Texas.

Urton, Gary (2005). Tiempo e identidad en un manto tapiz Inka. En Victoria Solanilla Demestre (ed.), *Tejiendo sueños en el Cono Sur. Textiles andinos: pasado, presente y futuro. Actas del 51.° Congreso de Americanistas, 14-18 junio de 2003* (pp. 213-223). Barcelona: Grup d'Estudis Precolombins, Universitat Autónoma de Barcelona.

Verde Casanova, Ana & Jiménez Díaz, María (eds.) (2006). *Y llegaron los Incas*. Madrid: Ministerio de Cultura de España (catálogo de la exposición Museo de América, enero-agosto, 2006).

Vranich, Alexei (1999). «Interpreting the Meaning of Ritual Spaces: The Temple Complex of Pumapunku, Tiahuanaco, Bolivia». Tesis para obtener el grado de Ph.D., Universidad of Pennsylvania, EE. UU.

Wallace, Dwight (1980). Tiahuanaco as Symbolic Empire. *Estudios Andinos 5*, 133-144.

Wiener, Charles (1880). *Pérou et Bolivia.* París: Hachette.

Yacovleff, Eugenio (1932). Las falcónidas en el arte y en las creencias de los antiguos peruanos. *Revista de Museo Nacional 2(1)*, 49-66.

Young-Sánchez, Margaret (ed.) (2004). *Tiahuanaco. Ancestors of the Inca*. Lincoln y Londres: Denver Art Museum y University of Nebraska.

Ziólkowski, Mariusz (1997). *La guerra de los wawqi. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inca, siglos XV-XVI.* Quito: Abya-Yala.

Zuidema, Tom (1964). *The ceque system of Cusco: The Social Organization of the Capital of the Inca.* Leiden: E. J. Brill.

Zuidema, Tom (1983). Lama Sacrifices and Computation: Roots of the Inca Calendar in Huari-Tiahuanaco Culture. En *Acts of Congress of Ethnoastronomy.* Washington, D.C.

Zuidema, Tom (1989). *La civilización inca en Cusco.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Zuidema, Tom (1995). *El sistema de ceques del Cusco. La organización social de la capital de los Incas.* Lima: Fondo Editorial PUCP.

Zuidema, Tom (2005). La identidad de las diez panacas en el Cusco incaico. *Boletín de Arqueología PUCP 8*, 277-287.

Zuidema, Tom & Urton, Gary (1976). La constelación de la llama en los Andes peruanos. *Allpanchis Phuturinqa 9*, 59-119.

Zuidema, Tom & Bock, Edward (1990). Coherence mathematique de l'art andin. Vers un modele global pour l'analyse de l'iconographie andine. En Sergio Purin (ed.), *Inca-Perou. 3000 ans d'histoire*. Bruselas: Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Inschoot Nitgevers.

¿FUERON PACHACAMAC Y LOS OTROS GRANDES SANTUARIOS DEL MUNDO ANDINO ANTIGUO VERDADEROS ORÁCULOS? UNA APROXIMACIÓN COMPARATIVA[1]

Marco Curatola Petrocchi
Pontificia Universidad Católica del Perú

En un ensayo publicado en 2008 en el libro *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo,* sostuvimos —y creo demostramos— que santuarios (o *huacas*) como los de Pachacamac, Titicaca, Coricancha, Catequil, Huanacauri, Rímac, Huarivilca, Coropuna, Solimana y Apurímac, a los cuales los andinos acudían regularmente para consultar a sus divinidades, representaron en la época inca (horizonte tardío, entre el siglo XV e inicios del siglo XVI) instituciones de trascendental relevancia no solo religiosa sino también social y política. En dicho trabajo pusimos en evidencia

---

[1] El presente artículo es una versión en español revisada y ampliada del *research report* presentado a los colegas de Dumbarton Oaks (Washington, D.C.) el 25 de enero de 2010. Estoy profundamente agradecido a Joanne Pillsbury, en ese entonces directora de Estudios Precolombinos, a Bridget Gazzo, bibliotecaria, a Antonio Murro, curador de la colección precolombina, y a Emily Jacobs, asistente administrativa, por su invaluable apoyo durante mis investigaciones en la fabulosa biblioteca de dicha institución, donde tuve el privilegio de pasar en calidad de *Fellow* el año académico 2009-2010.

Sucesivamente, diferentes versiones preliminares fueron presentadas en la Precolumbian Society de Washington, D.C., en los seminarios de posgrado del Departamento de Antropología de la Universidad de Harvard (Peabody Museum, Cambridge, Massachussetts), en los seminarios del Departamento de Antropología de la Universidad de Vanderbilt en Nashville, y en las Brown Bag Series del Hemispheric Institute on the Americas de la Universidad de California en Davis. Agradezco a Jean-Pierre Protzen, Calogero Santoro y los demás compañeros de Dumbarton Oaks, así como a los colegas de las otras instituciones mencionadas, y en particular a Gary Urton, Tom Dillheay y Charles Walker por sus valiosas preguntas y comentarios, que me han permitido repensar y afinar diversas partes del texto. También tengo una deuda de gratitud con José Carlos de la Puente Luna, gracias a cuya atenta lectura crítica del borrador final he podido subsanar varias imprecisiones estilísticas y conceptuales.

Este artículo está dedicado a William, «Bill», J. Conklin. En medio de una conversación que tuvo lugar durante la recepción de bienvenida para los *Fellows in Pre-Columbian Studies* 2009-2010 de Dumbarton Oaks, organizada por Joanne Pillsbury en el jardín de su acogedora casa en Georgetown, el amigo Bill repentinamente me planteó: *But are you sure that the Andean* oracles *were true oracles*? (¿Pero estás seguro de que los *oráculos* andinos eran verdaderos oráculos?). En el presente trabajo he intentado contestar a su provocadora e intrigante pregunta.

cómo estos lugares sagrados, meta de peregrinaciones y teatros de ceremonias multitudinarias y ritos esotéricos, desempeñaron en el mundo andino un papel medular como centros de acopio, procesamiento y difusión de la información, como medios de legitimación del poder y de normatividad, y como sedes de negociación entre los diferentes señoríos locales y entre estos y el Estado. En última instancia, constituyeron poderosos focos de condicionamiento y prefiguración de la acción social y política en general (Curatola & Ziólkowski, 2008)[2].

Además, en la introducción del libro llegamos a plantear, aunque muy someramente, que en los Andes prehispánicos el fenómeno oracular debió alcanzar una dimensión y una difusión incluso mayores a las que tuvo en las mismas civilizaciones del mundo clásico, en el seno de las cuales florecieron los santuarios oraculares por antonomasia, como aquellos griegos de Delfos, Dodona, Delos, Dídima y Claros, entre otros (Curatola & Ziólkowski, 2008, p. 9). Semejante enunciación de carácter comparativo presupone —evidentemente— la existencia de una analogía de fondo entre instituciones religiosas que, de hecho, se desarrollaron en contextos históricos y culturales temporal y espacialmente muy lejanos y absolutamente ajenos el uno del otro. En realidad, esta supuesta similitud entre estructuras religiosas tan complejas y peculiares como los oráculos griegos, por un lado, y las mayores *huacas* veneradas al tiempo de los Incas, por el otro, no ha sido hasta ahora explorada. La única notable excepción está representada por el pionero ensayo de Ann G. Gibson, *Chresmology: A Comparative Study of Oracles*, de 1961. En él se reseña, aunque en forma bastante rápida, el restringido número de sociedades del pasado y del presente (esto es, la romana y la egipcia antiguas, la inca y la tibetana moderna) en las cuales estaría documentada la presencia de manifestaciones religiosas definibles como «oráculos» sobre la base de su analogía con la epónima institución de la Grecia antigua; y, en las conclusiones, se intenta evidenciar ciertos aspectos rituales y caracteres funcionales comunes a todas ellas. Es sintomático que dicho estudio fuera elaborado bajo la guía de John Howland Rowe, una de las más eminentes figuras de la arqueología y la etnohistoria andina del siglo XX, quien unos años antes, en su famoso trabajo sobre la cultura inca publicado en el *Handbook of South American Indians* (1946), había señalado que no solo grandes santuarios como los de Pachacamac, Apurímac y Rímac sino todas las *huacas* debieron tener funciones oraculares y que su consulta representó la principal forma de adivinación vigente entre la población andina al tiempo del Tahuantinsuyu, o Imperio inca (Rowe, 1946, p. 302). No cabe duda de que Rowe, por su formación clásica (Rowe, L., 2006, p. 220; Rowe, A., 2006, p. 224), debió quedar intrigado al encontrar en las narraciones de los siglos XVI y XVII relativas a los Andes prehispánicos referencias a un fenómeno como los oráculos, tan típico del mundo griego antiguo y además ausente en las demás áreas culturales del continente americano, incluida Mesoamérica, donde se desarrollaron sociedades

[2] Véase también Gose, 1996; Curatola, 2001; Ramírez, 2005, pp. 59-112 (cap. 3).

de complejidad comparable a la de los incas. Sin embargo, Rowe, personalmente, a pesar de sus importantes contribuciones sobre diferentes santuarios andinos (Chavín, Coricancha, Huanacauri) y la religión inca en general (Rowe, 1944, pp. 26-43; 1946, pp. 293-314; 1973) en ningún momento se abocó a profundizar específicamente la temática de los oráculos, ni en términos comparativos ni en el solo ámbito de la región andina. De hecho, el trabajo de Gibson no despertó mayor interés entre los especialistas de historia cultural andina y los americanistas en general, quienes, por pertenecer a una tradición académica totalmente ajena a los estudios clásicos y por su orientación teórica fundamentalmente relativista, se han manifestado siempre bastante escépticos ante las posibilidades heurísticas y la misma validez científica de la comparación entre procesos históricos, hechos culturales e instituciones del Viejo y del Nuevo Mundo. A tal punto, que por mucho tiempo los estudiosos de arqueología y etnohistoria andina han rehuido hasta la misma palabra «oráculo», en la implícita suspicacia —por lo demás más que legítima— de que al hablar de «oráculos» se pudiera estar empleando un término inapropiado y mistificante, retomado acríticamente de las crónicas coloniales españolas, para definir una realidad socio-religiosa cuya naturaleza, más allá de superficiales analogías, poco o nada tuvo que ver con la de los fenómenos epónimos de la Antigüedad clásica. Es la problemática, al mismo tiempo histórica y antropológica, que nos proponemos dilucidar en el presente trabajo y que en resumida cuenta se puede condensar en la siguiente pregunta clave: ¿fueron los santuarios del mundo andino antiguo como Pachacamac o Titicaca verdaderos oráculos? Para poder contestarla tendremos primero que abordar (y resolver) otra cuestión, absolutamente básica: ¿qué es un oráculo? O, en otras palabras, ¿a qué hechos culturales podemos aplicar con propiedad este nombre?

Los oráculos de la Grecia antigua

Hace unas décadas, Herbert Parke, autor de trabajos fundamentales sobre los oráculos en la Antigüedad clásica, en el prólogo de su *Greek Oracles* (1967), escribía que un oráculo es «un enunciado formal de parte de una divinidad, por lo general expresado en respuesta a una pregunta, o sino el lugar donde semejante pregunta puede ser hecha. El que pregunta puede ser un Estado o un individuo particular, y el objeto puede variar mucho, así como puede variar el método por medio del cual es conseguida la respuesta»[3]. Si esta definición puede parecer un tanto genérica, mucho más vaga y sibilina es aquella propuesta en años más recientes por Trevor Curnow en la introducción a *The Oracles of the Ancient World* (2004). Para el autor

[3] «An oracle for the present purpose is a formal statement from a god, usually given in answer to an enquiry, or else the place where such an enquiry could be made. The enquirer might be a state or a private individual, and the subject might vary widely, as also might the method by which the reply was elicited» (Parke, 1967a, p. 9).

un oráculo es sencillamente «un lugar donde la gente va para tener un especial género de contacto con lo sobrenatural»[4]. Las dos definiciones tienen como denominador común la referencia a un lugar sagrado al cual acuden los fieles, elemento que definitivamente representa uno de los componentes básicos de todo oráculo, pero que de por sí no parece suficiente para caracterizar un fenómeno tan específico, complejo e histórica y culturalmente determinado como el oracular. Y ambas definiciones, en su «indefinición», ponen de manifiesto la complejidad y heterogeneidad del fenómeno, aun en el solo ámbito del mundo antiguo, así como la dificultad que los historiadores y los historiadores de las religiones han tenido para circunscribirlo y categorizarlo más allá de excelentes estudios monográficos de casos específicos[5].

Etimológicamente, la palabra oráculo deriva del latín *oraculum*, que, a su vez, procede del verbo *oro/orare,* esto es, «orar», «rezar», «rogar» o también «hablar», «decir en público». En el mismo latín, así como en muchos idiomas modernos (español, italiano, francés, inglés y alemán, entre otros) que han derivado el término de ese idioma, «oráculo» (*oracolo, oracle*, *Orakel*) conlleva, efectivamente, cierta ambigüedad de fondo, pudiendo aplicarse *sensu lato* a sujetos muy diferentes (una divinidad, un adivino, un santuario, una predicción), aun si todos de un modo u otro están relacionados al ámbito de la adivinación. De hecho, los problemas heurísticos que esta polisemia acarreaba para los clasicistas fueron notados, ya hacia fines del siglo XIX, por el eminente estudioso francés Auguste Bouché-Leclercq. En el segundo tomo de su monumental *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, publicado en 1879, observaba cómo el término encerraba una notable complejidad y, al mismo tiempo, resultaba algo vago al usarse para indicar ya sea el centro sagrado donde tenían regularmente lugar consultas proféticas como el mismo ser o personaje religioso que allí brindaba respuestas, así como también la respuesta emitida en dicho contexto y hasta la predicción formulada por un adivino en cualquier otra circunstancia[6]. Frente a esta ambigüedad terminológica, el estudioso se propuso llegar a una más precisa comprensión y definición de la noción de «oráculo» a través del examen de la realidad oracular por antonomasia; es decir, la del mundo griego arcaico de los siglos VIII-VI a.C., periodo en el cual florecieron muchos importantes santuarios, como el de Apolo en Delfos o el de Zeus en Dodona, donde los dioses brindaban, por medio de sacerdotes, respuestas a los fieles que allí acudían para consultarlos.

---

[4] «I regard an oracle as a place where people go to make a special kind of contact with the supernatural» (Curnow, 2004, p. 1).

[5] Véase, por ejemplo, Parke & Wormell, 1956; Parke, 1967b.

[6] «Oracle, en français comme en latin, désigne à la fois et le lieu oú est installé un service de consultation prophétique, et la personnalité religieuse qui y exerce son privilège, et une réponse émanée d'une semblable officine ou même d'un devin libre» («Oráculo, tanto en francés como en latín, se refiere al lugar donde está instalado el servicio de consulta profética, así como a la figura religiosa que ejerce ese privilegio [profético], también es la respuesta que se genera en torno a la consulta; es, incluso, cualquier tipo de predicción en cualquier otro contexto») (Bouché-Leclercq, 1963[1879], II, p. 228).

Sobre la base de un amplio y detallado análisis de la naturaleza y el funcionamiento de los principales oráculos griegos, Bouché-Leclercq llegó a la conclusión de que lo que caracterizaba y definía un «oráculo» era la coexistencia de tres rasgos esenciales: una divinidad inspiradora; un órgano sacerdotal que fuera en sí mismo el canal de la manifestación del saber y la voluntad divina o que, de todas maneras, mantuviera bajo su control el medio a través del cual se producía la revelación sobrenatural; y un lugar especial y específico donde tradicionalmente se desarrollaban los ritos divinatorios. Entre estos tres elementos el autor terminaba asignando particular relevancia a la presencia de un cuerpo sacerdotal: «No hay oráculos [escribía] sino allí donde una corporación sacerdotal, consagrada al servicio de una divinidad determinada, en un lugar determinado, e investida de una misión legítima a los ojos de los fieles, transmite a los profanos, en circunstancias y según rituales sancionados por la tradición, las revelaciones de la divinidad»[7]. Definitivamente, para Bouché-Leclercq lo que identificaba a un «oráculo» y lo diferenciaba del *mare magnum* de los fenómenos y hechos divinatorios, era precisamente la existencia de un cuerpo sacerdotal que controlara el acceso al santuario, que regulara las prácticas religiosas y divinatorias que allí se desarrollaban y que asegurara el prestigio y la perpetuidad del culto a la divinidad que en ese lugar moraba: «la historia de un oráculo [anotaba en forma lapidaria] es la de una corporación religiosa»[8]. A todas luces, la definición de la noción de «oráculo» brindada por Bouché-Leclercq, con su énfasis en el factor institucional representado por el cuerpo sacerdotal, permanece válida e insuperada a más de 130 años de su formulación.

Además, el autor, retomando una antigua distinción adoptada por el escritor romano Marco Tulio Cicerón en su famoso tratado sobre la adivinación (44 a.C.)[9], basada a su vez en consideraciones de Platón y los pensadores estoicos (Halliday, 1913, pp. 54-55; Timpanaro,1988, pp. XXIX-XXX), señala la existencia de dos tipos de adivinación, conceptualmente bastante diferentes entre sí, aunque en la práctica puedan encontrarse combinados: la adivinación intuitiva y la adivinación inductiva (Bouché-Leclercq, 1963, I, pp. 107-378). Esta última, llamada también artificial o técnica, consiste en conjeturas basadas en hechos y signos, espontáneos o provocados, perceptibles a través de la vista y elaboradas siguiendo normas técnicas de interpretación canónicas y, al mismo tiempo, esotéricas. De este modo,

[7] «Il n'y a d'oracle que là où une corporation sacerdotale consacrée au service d'une divinité determinée, en un lieu determiné, et investie d'une misión légitime aux yeux de la foi, transmet aux profanes, dans dex circostances et d'aprés des rites spécifiés par la tradition, les révélations de la divinité» (Bouché-Leclercq, 1963[1879], II, p. 231).

[8] «L'histoire d'un oracle est celle d'une corporation religieuse» (Bouché-Leclercq, 1963 [1879], II, p. 234).

[9] Véase, en particular, Cicerone, 1988, pp. 10-11 (I, 11), 30-31(I, 34), 58-59 (I, 72), 86-87 (I, 109-110), 128-129 (II, 26-27), 190-191 (II, 100).

la correcta exégesis de dichos signos, aunque tangibles, no está al alcance de los individuos comunes y precisa de la intervención explicativa de determinados especialistas (cfr. Manetti, 1987, pp. 11, 34 y ss.). Es el caso, por ejemplo, de los adivinos (griegos, romanos o andinos) que formulan sus vaticinios a partir de la observación de determinados fenómenos naturales o del examen de las vísceras de animales sacrificados. En cambio, en la adivinación intuitiva, definida también como natural, espontánea o inspirada, el conocimiento del futuro, de lo oculto y de la voluntad de los dioses se funda en una relación privilegiada, en una comunicación directa y hasta en una comunión mística entre el numen y su sacerdote-portavoz, quien transmite a los que hacen la consulta la misma palabra divina, sin necesidad de recurrir a la indagación de signos y manifestaciones exteriores. Delfos, el más famoso e influyente oráculo griego, ubicado en las faldas meridionales del monte Parnaso, sobre el Golfo de Corinto, funcionaba según este patrón. Su sacerdotisa, la Pitia, era una verdadera médium que, en trance, poseída por el dios Apolo, hacía predicciones y daba a conocer la voluntad de Zeus, comunicada luego a los fieles por otros sacerdotes (véase Parke, 1967a, pp. 71-89; Johnston, 2008, pp. 38-51). Es por este tipo de adivinación inspirada que los antiguos griegos llamaron *mantikê* (mántica, arte de la adivinación) a la capacidad de predecir el porvenir y de revelar lo desconocido y *mántis* a quien se hacía vehículo de los mensajes divinos. Ambos términos derivan, en efecto, de la palabra *manía*, esto es «locura», «enajenamiento», «furor», con clara referencia al estado alterado de conciencia en el cual entraban los sacerdotes oraculares como la Pitia al momento del encuentro místico con sus dioses (cfr. Cicerone, 1988, p. 3 [I, 1]; Flacelière, 1976, p. 1; Johnston, 2005, p. 18).

Como en Delfos, la adivinación inspirada fue la modalidad prevalente en todo el mundo griego antiguo, mientras que en las civilizaciones mesopotámica y etrusca hubo prácticamente solo manifestaciones de adivinación técnica (Park & Gilbert, 2009, pp. 4-5). En *Le teorie del segno nell'Antichità Classica* (1987), el semiólogo italiano Giovanni Manetti ha planteado que la diferencia de orientación en las prácticas divinatorias entre sumerios y griegos radicaría en que la de los primeros fue una cultura de la escritura, mientras que la de los segundos fue una sociedad esencialmente oral. En efecto, los pueblos mesopotámicos fueron elaborando, desde la segunda mitad del IV milenio a.C., un tipo de escritura, la cuneiforme, que en su evolución de pictográfica a logográfica (en la cual cada signo expresa un concepto, una palabra completa) llegó a alcanzar los 1200 símbolos (véase Green, 1989; Michalkowski, 1996; Cooper, 2004). Esta autonomía de lo escrito respecto del lenguaje hablado y la notable complejidad del sistema de signos utilizados favorecieron el surgimiento de una clase sacerdotal llamada a leer e interpretar los signos gráficos, así como, por analogía, los signos trazados por los dioses en el universo que rodea al hombre. En otras palabras, los procedimientos técnicos y mentales utilizados en Mesopotamia para descifrar los símbolos gráficos sirvieron, prácticamente en forma automática,

de pauta también para la interpretación de los signos adivinatorios, concebidos como otra forma de escritura, la «escritura de los dioses» en el mundo.

En Grecia, en cambio, la escritura fue una conquista cultural bastante más tardía, de alrededor del siglo VIII a.C., y desde el principio, por su naturaleza alfabética, no representó un sistema autónomo respecto al lenguaje hablado, sino más bien esencialmente una reproducción en caracteres fonéticos del mismo (Manetti, 1987, pp. 11 y ss.). Así, de conformidad con el carácter oral de la cultura griega de la época de mayor desarrollo oracular, la adivinación en los principales santuarios se basó en la comunicación oral o, de todas maneras, en experiencias auditivas. En los oráculos de Delfos, Dídima y Claros, Apolo se revelaba, poseía y hablaba directamente a sus sacerdotes-portavoces (véase Parke, 1986; Johnston, 2008, pp. 38-60 y 76-90). Análogamente, en el gran centro oracular de Dodona, segundo por importancia solo al de Delfos y —según Heródoto y otras fuentes— aún más antiguo que este, Zeus se comunicaba con sus servidores por inspiración, o les expresaba su voluntad a través del susurro de las hojas de un gran roble sagrado movidas por el viento, el gorjear de palomas ubicadas entre las ramas del mismo árbol o el gorgoteo de un manantial cerca de sus raíces (Johnston, 2008, pp. 63-68).

Una última cuestión importante concierne a las motivaciones de las consultas. ¿Qué preguntaban exactamente los antiguos griegos a los oráculos? Las consultas tenían prioritariamente una función apotropáica, es decir, su propósito era alejar diferentes males y propiciar el bienestar individual y colectivo. Plagas, enfermedades, mortandades inexplicables de hombres y animales, sequías, pérdidas de cosechas, fenómenos atmosféricos violentos, cambios climáticos irregulares y desastres naturales eran todos eventos considerados producto de alguna falta u ofensa cometida contra los dioses. La gente se dirigía a estos últimos para conocer la causa precisa de semejantes males y, sobre todo, para saber cómo podía ponérsele remedio, o sea, qué rituales, tributos, ofrendas y sacrificios debían realizarse para alejar dichas calamidades (Parker, 1996, pp. 257-280; 2000, pp. 82-83). Además, las ciudades consultaban con regularidad a los oráculos sobre cuestiones relativas a la construcción de nuevos templos, la utilización de recursos del santuario, reformas en el culto, la fundación de colonias, el éxito de conflictos y empresas militares, el establecimiento de alianzas y la elección de un rey (Turchi, 1935, p. 424; Parker, 2000).

Recapitulando, los oráculos griegos, los oráculos por excelencia de la Antigüedad clásica, prototipo de todos los fenómenos oraculares conocidos, se caracterizaron por ser santuarios donde una divinidad brindaba respuestas a quienes las requerían a través de sacerdotes, con quienes mantenía una comunicación mística directa, fundamentalmente oral o, de cualquier modo auditiva, en plena correspondencia con el carácter oral de la sociedad. Estos sacerdotes custodiaban el santuario y aseguraban la continuidad de su culto. Las consultas eran en gran medida volcadas

a asegurar el bienestar y guiar la acción de individuos y comunidades. En resumen, el oráculo era una institución político-religiosa conformada por un lugar sagrado tradicional, un dios que allí moraba y una corporación sacerdotal que regía el organismo y tenía la facultad de entrar en contacto con dicho ser sobrenatural y hablar en nombre de él. En el presente estudio se les considerará «oráculos» exclusivamente a las instituciones religiosas que presenten semejantes características.

Los oráculos del mundo andino antiguo: el caso de Pachacamac

¿Pero, hubo en el mundo andino antiguo oráculos como los tipificados por Bouché-Leclercq y conformes a la definición todavía más específica que acabamos de presentar? ¿Se puede legítimamente asumir que en el Perú prehispánico existieron centros adivinatorios con características básicas análogas a las de los oráculos griegos? ¿O, más bien, al hablar de «oráculos andinos» estamos frente a un planteamiento fundamentalmente etnocéntrico, que proyecta sobre el mundo del Ande fenómenos culturales propios de la Antigüedad clásica y aplica conceptos occidentales a realidades que poco o nada tienen que ver con la experiencia histórica del Viejo Mundo, impidiendo, en última instancia, su cabal comprensión? En términos generales, esta última es la posición de la eminente etnohistoriadora peruana María Rostworowski, quien en diferentes escritos e intervenciones no ha perdido ocasión para abogar por la especificidad y unicidad del mundo andino y criticar el empleo en su estudio de términos y categorías elaborados para definir y explicar experiencias sociales y hechos culturales de otras latitudes. En su enfoque, radicalmente relativista, idiográfico (cfr. Harris, 2001, p. 2), la autora ha llegado al extremo de objetar la utilización de la misma palabra «imperio», en referencia al sistema político de los incas, alegando que «el significado cultural de esta última no interpreta, ni corresponde a la realidad andina, sino a situaciones relativas a otros continentes» (Rostworowski, 1988, p. 16). En cambio otros estudiosos, como el mencionado John Rowe (1964; 1965) y Sabine MacCormack (2007; 2008, pp. 23-64) —ambos de orientación historicista cultural como Rostworowski— han planteado, desde los primeros años de la Conquista, conocimientos, nociones y categorías elaborados durante el Renacimiento para el estudio de la Antigüedad clásica, así como la comparación entre diferentes aspectos y elementos de esta última y la civilización andina al tiempo de los incas representaron para los españoles una poderosa herramienta para la conceptualización y la comprensión de las tradiciones culturales indígenas. También para cronistas de origen autóctono, como Joan de Santa Cruz Pachacuti (1613) y el Inca Garcilaso de la Vega (1609), los autores griegos y romanos habrían constituido, en forma directa o indirecta, un referente importante para reflexionar sobre las costumbres y el pasado de su pueblo. Así, los antecedentes del mundo clásico habrían proporcionado a los unos y a los otros el bagaje cognitivo y los instrumentos

heurísticos de base para poder emprender *ab imis* la labor de comprensión y representación escrita de la realidad andina y de (re)construcción de su historia, por lo menos de la más cercana, recuperable principalmente a través de la tradición oral y de diferentes sistemas mnemotécnicos (véase MacCormack, 2007, p. 14). Sin embargo, una vez reconocida la fundamental importancia de la formación clásica en el proceso de descubrimiento y conocimiento del mundo andino llevado a cabo entre los siglos XVI y XVII, resulta evidente que ese mismo andamiaje cultural no pudo no condicionar, de una forma u otra, la visión de los cronistas en la elaboración de sus relatos e «historias». De hecho, como ha sido oportunamente señalado por Franklin Pease (1999, pp. 32-34) y analizado en profundidad por MacCormack, esto condujo inevitablemente a una cierta «romanización del pasado incaico».

Entonces, en relación al término «oráculo» aplicado a determinadas manifestaciones del mundo religioso andino prehispánico por cronistas como Pedro de Cieza León (1553), el Jesuita anónimo (1594), Garcilaso (1609), Alonso Ramos Gavilán (1628) y Bernabé Cobo (1653), entre otros, ¿estamos frente a una utilización inapropiada y mistificante de una categoría exclusiva de la realidad histórica de la Antigüedad clásica y, por tanto, a una verdadera «grecización» de la religión andina protohistórica o, efectivamente, *mutatis mutandis*, en el Perú antiguo existieron lugares sagrados con características análogas y comparables a las de los oráculos griegos? Quizás una respuesta a esta cuestión básica y preliminar pueda venir del análisis de los testimonios de los soldados españoles que en los primeros meses de la conquista del Perú anotaron en forma apresurada, no elaborada, breve y fragmentaria, sus observaciones sobre los lugares que iban descubriendo y las gentes que iban encontrando y que fueron los primeros (y últimos) europeos en poner pie en santuarios andinos prehispánicos todavía plenamente operantes. De hecho, ninguno de ellos recurrió a la palabra «oráculo» para referirse a una serie de lugares sagrados que autores posteriores sí llamarían «oráculos». Esto parecería indicar que los primeros cronistas, en sus percepciones y descripciones de una realidad totalmente novedosa y extraña que se iba abriendo frente a sus ojos, no estuvieron condicionados, por lo menos en forma consciente y directa, por categorías y modelos estereotipados derivados del mundo clásico.

Uno de los primeros sitios visitados y saqueados por los españoles en tierra peruana fue Pachacamac, al tiempo el más importante santuario de los pueblos de la costa y, posiblemente, de todos los Andes. Muchas de las relaciones primitivas de la conquista del Perú hacen especial referencia a él. Pachacamac está ubicado en la costa central del Perú, en la margen derecha del río Lurín, a unos 500 metros de su desembocadura en el océano. El sitio tiene una extensión de más de 450 hectáreas, la tercera parte de las cuales está ocupada por estructuras en adobe y piedra de tipo monumental: grandes plataformas escalonadas cuyas paredes estaban cubiertas de frescos y pinturas (que se conocen como Templo Viejo, Templo Pintado

y Templo del Sol); numerosos montículos con plataformas, rampas de acceso, patios y cubículos-depósitos, rodeados de muros (las así llamadas «pirámides con rampas»); complejos palaciegos y edificios varios; plazas, calles, recintos, cementerios, estanques y grandes murallas perimetrales. Las evidencias arqueológicas indican que Pachacamac tuvo una secuencia ocupacional continua, invariablemente de carácter ceremonial y religioso, desde los primeros siglos de la era cristiana hasta la época inca. En el transcurso de casi 1500 años se sucedieron en el sitio diferentes culturas: primero la Lima, entre los siglos I y VI d. C. aproximadamente (periodo intermedio temprano); luego la Huari, del siglo VII al XI d. C. (horizonte medio); y, más tarde, entre los siglos XII-XV d. C. (periodo intermedio tardío), la Ichsma. Finalmente, unos setenta u ochenta años antes de la llegada de los españoles, los ichsmas cayeron bajo la hegemonía de los incas, quienes remodelaron el centro ceremonial, construyendo un grandioso Templo del Sol, los complejos conocidos como Mamacona (o Acllahuasi) y Palacio de Taurichumbi (del nombre del último gobernador inca del sitio), la así llamada Plaza de los Peregrinos con su respectivo *ushnu* (plataforma-altar), una gran muralla perimetral y nuevas vías de acceso (Shimada, 1991; Eeckhout, 1999 y 2004; Rostworowski, 2009, pp. 73-96). Así, fue al tiempo del Tahuantinsuyu que Pachacamac alcanzó su apogeo espacial y arquitectónico.

Los españoles tuvieron noticias de su magnificencia e importancia en Cajamarca, por boca del mismo Inca Atahualpa, capturado en la plaza de ese centro administrativo cuzqueño el 16 de noviembre de 1532 y allí ejecutado el 26 de julio del año siguiente[10], aunque hubiese logrado que sus súbditos entregaran a los españoles la inmensa cantidad de metales preciosos prometida a cambio de su liberación. Francisco de Xerez, secretario del conquistador Francisco Pizarro y autor de uno de lo más tempranos relatos de la Conquista, impreso en Sevilla en julio de 1534, narra cómo el Inca, en los primeros días de su cautiverio, al serle solicitado dónde se hallaban guardadas las mayores riquezas del país, declaró sin titubeos a Pizarro que uno de los más grandes tesoros estaba amasado en el santuario de Pachacamac, ubicado en la costa, a unos diez días de marcha de allí. Atahualpa manifestó a sus captores que todos los pueblos de aquella tierra llevaban regularmente ofrendas de oro y plata a dicho lugar porque allí se encontraba «el general ídolo de todos ellos», el cual solía hablar con el sacerdote-custodio de su templo, revelándole las cosas venideras. Este sacerdote era considerado un «gran sabio» y la gente tenía plena confianza en sus profecías, en tanto expresión de la palabra de Pachacamac. Hasta su padre, el emperador Huayna Capac —refirió Atahualpa— había sido un ferviente devoto del dios (Xerex, 1985, pp. 123-124), pero Pachacamac había correspondido mal a su devoción, porque cuando Huayna Capac cayó gravemente enfermo y le mandó a preguntar sobre su estado de salud

[10] Fechas del calendario juliano.

el dios lo tranquilizó diciéndole que sanaría y sin embargo el emperador pronto empeoró y murió. Posteriormente, Pachacamac le falló al mismo Atahualpa al aconsejarle que no dudara en enfrentarse a los españoles, dado que él mismo se ocuparía de aniquilarlos a todos (Xerex, 1985, p. 127), cuando a la postre el curso de los acontecimientos fue bastante diferente.

La misma información se encuentra, con mayor detalle, en la *Relación del descubrimiento y conquista del Perú* que otro hombre de Cajamarca, Pedro Pizarro, terminó de escribir en 1571. Al momento de los acontecimientos de Cajamarca, el autor tenía unos diecinueve años y era una de las personas más cercanas al gobernador Francisco Pizarro, pues era su asistente personal o, en el lenguaje de la época, su paje (Porras, 1986, p. 130; Varón, 2008, p. 524). Pedro Pizarro cuenta que el Inca le expresó a su señor que estaba profundamente enconado con Pachacamac porque este se había revelado como un dios poco confiable, «mentiroso». En efecto, no había acertado cuando su padre Huayna Capac, enfermo, le mandó preguntar qué debía hacer para sanar. Pachacamac recomendó que fuera sacado al sol, pero apenas el soberano fue expuesto al astro-rey, falleció. Asimismo, le había mentido clamorosamente a su hermano y rival Huáscar, el cual mandó consultarlo sobre quién ganaría la guerra fratricida para la sucesión. El dios había asegurado que él ganaría, pero terminó derrotado. Finalmente, le había fallado al mismo Atahualpa, al predecir a los mensajeros que este había enviado que no tendría problemas en deshacerse de los extraños invasores barbudos, mientras se encontraba rehén a merced de ellos (Pizarro, 1978, pp. 57-58 [cap. 11]). En otra parte de la crónica, Pedro Pizarro narra el episodio de la muerte de Huayna Capac en forma un poco más extensa. Dice que, hacia 1527-1528, mientras el Inca se encontraba en Quito (Rowe, 1978, p. 86), consolidando y organizando luego de muchos años de guerra la presencia inca en los territorios norteños del Imperio —correspondientes a los del actual Ecuador—, se desató en el país una mortífera epidemia de viruela, enfermedad hasta entonces totalmente desconocida en los Andes[11]. Hubo una gran mortandad y el mismo Huayna Capac, luego de que durante un retiro purificatorio le aparecieran tres enanos que lo llamaban hacia sí, cayó enfermo gravemente. Frente a la seriedad de su estado de salud, sus allegados mandaron se consultase a Pachacamac en la forma más rápida posible, utilizando el sistema estatal de comunicación de los *chasquis*[12];

---

[11] Evidentemente las enfermedades introducidas por los españoles en el continente americano llegaron, por contagio, a la región andina todavía antes que los mismos conquistadores (véase Cook, 2005, pp. 85-94).

[12] «Pues estando así muy malo, despacharon mençajeros a Pachacama, que por los chasques, que heran unas postas que ellos acostumbrauan a poner una legua una de otra, yua un indio corriendo esta legua y uiéndole el otro que estaua aguardándolo, salíale al camino, y así corriendo el que uenía le yua diciendo el mençaje a grandes bozes, que quando llegaua donde el otro estaua, lo tenía ya dicho, y así partía el que lo oya, sin aguardar nada al que lo dezía; desta manera yua el mençaje desde el Cusco a Quito en çinco días (que ay casi quinientas leguas)» (Pizarro, 1978, pp. 48-49 [cap. 10]).

«Y así [relata Pizarro] ynbiaron a Pachacama a preguntar qué harían para la salud de Guaina Capa; y los hechizeros que hablaban con el demonio le preguntaron a su ydolo, y el demonio habló en su ydolo y les dixo que le sacasen al sol, y luego sanaría. Pues haziéndolo así fue a la contra: que en poniéndolo al sol murió este Guaina Capa» (Pizarro, 1978, p. 49 [cap. 10]).

El santuario de Pachacamac y sus fabulosas riquezas son reiteradamente mencionados en otra relación sobre los sucesos de Cajamarca, publicada en Sevilla en abril de 1534 —antes que la de Xerez— y atribuida a uno de los capitanes de Pizarro, Cristóbal de Mena, quien emprendió el viaje de regreso a España inmediatamente después de la repartición del rescate de Atahualpa (Porras, 1986, pp. 85-89; cfr. Lockart, 1972, pp. 133-135; Pease, 2008, p. 407). En dicha relación, titulada *La conquista del Perú*, se dice que los españoles, mientras estaban en Cajamarca en ansiosa y tensa espera de la llegada de las caravanas incas con el oro del rescate, tuvieron noticia de un templo (una 'mezquita') donde estaba amasado un tesoro todavía mayor del que les había prometido el Inca. Según les contaron, todos los señores de aquella tierra, incluido Huáscar, el hermano de Atahualpa, visitaban regularmente dicho santuario para recibir indicaciones sobre cómo debían actuar en diferentes asuntos, y en determinados momentos del año iban allí también para una ceremonia en la cual vertían «esmeraldas molidas» en un ídolo de oro. El cronista escribe: «[…] y muchos días del año venían a un cimín [ídolo][13] que tenían hecho de oro; y le daban a beber una esmeraldas molidas» (Mena, 1968, pp. 152-154). No cabe duda de que el autor de la relación se está refiriendo al santuario de Pachacamac y a algún ritual para el cual los señores andinos posiblemente llevaban en ofrenda *mullu* (concha de *Spondylus* sp., no esmeraldas) molido, considerado el alimento predilecto de los dioses (Anónimo, 2008b[1608], pp. 50-51 y 106-107), y lo vertían en alguna imagen sagrada de oro.

Pronto, los españoles decidieron organizar una expedición a Pachacamac para apoderarse del tesoro del cual tanto hablaban el Inca y su gente. En los primeros días de 1533, Hernando Pizarro, hermano del gobernador Francisco Pizarro, al mando de unos veinticinco soldados y contando con la guía de un sacerdote de ese santuario que se encontraba en Cajamarca y dos capitanes de Atahualpa, emprendió el viaje rumbo al santuario (Estete, 1968, p. 381; Guillén, 1974, p. 157). El jinete y notario Miguel de Estete fue el encargado, como *veedor,* de mantener el diario de la jornada, que concluyó hacia fines de mayo con el regreso de los expedicionarios a Cajamarca con un considerable botín (Lockhart, 1972, pp. 265-267). Además de la

---

[13] La palabra c*imin* es, en forma análoga al vocablo «cacique», de origen caribeño, y es usada por el autor de *La conquista del Perú* (1534) como sinónimo de «ídolo indígeno». Z*emi* o *cemi* es, en efecto, el nombre con el cual los habitantes de lengua arahuaca (*arawak*) de las Grandes Antillas al momento de la llegada de Cristóbal Colón, conocidos como tainos, llamaban a sus dioses y relativas representaciones. Cfr. Van de Guchte, 1990, pp. 242-243.

relación de Estete, publicada como adjunto a la mencionada *Verdadera relación* de Francisco de Xerez (1985), sobre esa expedición queda otro importante testimonio: la *Carta* que el 23 de noviembre de 1533 Hernando Pizarro dirigió a los oidores de Santo Domingo (Pizarro, 1968), relatando las primeras fases de la conquista del Perú. Tanto en esta *Carta*, que constituye el primer informe conocido que se haya escrito en tierra peruana, como en la *Relación* de la misión a Pachacamac de Estete se otorga amplio espacio a la descripción del santuario de Pachacamac. Y a estos dos documentos hay que añadir un tercero, anónimo, conocido como *Noticia del Perú*, redactado alrededor de 1536, el cual contiene datos muy puntuales sobre la irrupción de los españoles en el santuario. La crónica ha sido atribuida al mismo Estete (1968). Si no fue obra suya, como piensan algunos investigadores (véanse Guillén, 2005 [1984], I, p. 521; Pease, 1995, pp. 18-20; Graubart, 2008, pp. 206-207), con seguridad debió ser escrita por otro testigo directo de los eventos, alguien que estuvo entre los primeros españoles que pusieron pie en el lugar y que tuvo un rol protagónico en su profanación y saqueo. Pizarro y sus hombres estuvieron afanosamente empeñados en el pillaje de Pachacamac por un mes entero[14], reuniendo un inmenso botín en «vasijas y cántaros de oro y plata» que terminó representando el grueso del fabuloso tesoro acumulado en el famoso cuarto del rescate de Cajamarca (Acosta, 2008, pp. 167-168 [Libro V, cap. 12]).

¿Qué narran estos tres textos? ¿Qué dicen exactamente sobre Pachacamac? Hernando Pizarro y Miguel de Estete muestran admiración por las dimensiones y la complejidad del lugar: «Este pueblo de la mezquita [observaba el primero] [es] de muy grandes cercados y corrales: fuera de ella está otro cercado grande, que por una puerta se sirve la mezquita. En este cercado están las casas de las mujeres que dicen ser del diablo, y aquí están los silos, donde están guardados los depósitos de oro. Aquí no entra nadie donde estas mujeres están» (Pizarro, 1968, p. 127). «Este pueblo de Xachacama [anotaba el otro] es gran cosa, tiene junto a esta mezquita una casa del sol, puesta en un cerro bien labrada, con cinco cercas; hay casa con terrados como en España […]» (Estete, 1985, p. 138). Según pudo averiguar Estete, los nativos consideraban al dios venerado en el complejo un ser todopoderoso que les dispensaba generosamente los alimentos, pero que, si se enojaba, podía aniquilarlos a todos en cualquier momento[15]. Su imagen —escribía el cronista— «estaba en una casa bien pintada, en una sala muy escura, hidionda, muy cerrada; tienen un ídolo hecho de palo muy sucio y aquél dicen que es su dios el que los cría y sostiene y cría los mantenimientos. A los pies dél tenían ofrecidas algunas joyas de oro. Tiénenle en tanta veneración, que solo sus pajes y criados

[14] Prácticamente todo el mes de febrero de 1533 (Estete, 1968, p. 385).

[15] «[…] aquél ídolo les hace entender que es su dios; y que los puede hundir si le enojan, y no le sirven bien; y que todas las cosas del mundo están en sus manos» (Estete, 1985, p. 137).

que dicen que él señala, esos les sirven; y otro no osa entrar, ni tienen a otro por digno de tocar con las manos en las paredes de su casa. Averiguóse que el diablo se reviste en aquel ídolo, y habla con aquellos sus aliados, y les dice cosas diabólicas que manifiesten por todas las tierras» (Estete, 1985, pp. 136-137). Que la imagen hablara a sus «pajes» lo afirma también Pizarro, quien brinda unos cuantos detalles sobre el ritual de consulta al dios. Según su relato, los fieles que querían contactarse con el dios debían ayunar unos veinte días para poder ingresar al patio más bajo del templo, y un año entero para poder ser admitidos al más alto, donde estaba el gran sacerdote del santuario. Generalmente, allí llegaban los representantes de comunidades y etnias (mensajeros de caciques) para comunicar al gran sacerdote, quien los recibía sentado y con la cabeza cubierta con una manta, las peticiones de buenas temporadas de lluvias y buenas cosechas de maíz que querían hacer al dios. Apenas expresada la súplica, alguno de los «pajes» de Pachacamac entraba en el aposento del dios para «hablar» con él y conocer las razones por las cuales estaba enojado con los señores étnicos, qué sacrificios debían hacérsele y qué dones requería le fueran entregados (Pizarro, 1968, pp. 127-128). Estos «pajes» interrogaban al dios también para tener luces sobre hechos nuevos y enigmáticos, como la naturaleza de los extraños y desconocidos animales que tenían los españoles y que, en un primer momento, tanto pánico habían producido en campo andino. Un *curaca* confesó a Hernando Pizarro que, al respecto, había hecho una específica consulta a Pachacamac y que un «paje» anciano, entre los más allegados al dios, le había comunicado que el dios le había manifestado que no había de tener en absoluto miedo de los caballos (Pizarro, 1968, p. 128). De todas formas, según el relato de Estete, también estos elegidos que estaban facultados a hablar con Pachacamac, antes de poderse presentar frente a él debían guardar ayuno y abstinencia sexual por varios días (Estete, 1985, p. 136).

Por su parte, el autor de la *Noticia* describe, con cierto detalle, el lugar donde el dios aparecía a los sacerdotes y «hablaba con ellos». El *sancta sanctorum* se encontraba ubicado en la parte más alta del templo, a la cual se accedía pasando por una serie de puertas, cada una, al parecer, custodiada por dos «guardianes». Arriba, la cámara del dios estaba al fondo de un pequeño patio rodeado por varias cercas ciegas de muros. El patio tenía un cobertizo de esteras, cuyos postes de sostén estaban adornados con láminas de oro y plata. Al pequeño aposento donde moraba el dios se accedía a través de una puerta tapada con una gruesa manta con aplicaciones de conchas de *Spondylus* («corales») y piedras preciosas. Al interior, el ambiente estaba inmerso en la oscuridad más completa y el aire resultaba casi irrespirable por el fuerte olor hediondo; además, el espacio era muy angosto, a tal punto que prácticamente había cabida solo para una persona. En medio, plantado en el suelo, estaba un palo de madera con una figura humana toscamente tallada en la parte apical, y a su alrededor, sobre el piso y medio enterrados, había varios pequeños

objetos votivos de oro y plata[16]. Numerosos «ídolos de palo» análogos —afirma Estete— se encontraban a la redonda de la casa del dios, así como en las puertas y en las calles de todo el santuario. Todos eran muy venerados por los indios (Estete, 1985, p. 136). Las personas que se encontraban en el santuario, interrogadas por el autor de la *Noticia,* declararon que rendían culto a la sagrada imagen que estaba en el aposento encima del templo porque era el mismo Pachacamac, que allí se manifestaba y hablaba a los sacerdotes. Y, además, manifestaron que uno de los principales poderes benéficos del dios era el de sanar las enfermedades[17].

En cuanto al profundo y radicado temor reverencial que los andinos sentían hacia Pachacamac, este queda evidenciado por un pequeño incidente relatado por el mismo Estete. El cronista refiere que durante la marcha hacia Pachacamac, y precisamente mientras él y sus compañeros estaban pasando la noche en un pueblo de la costa no muy lejos del santuario[18], se verificó un temblor de cierta intensidad que desató un verdadero pánico entre los indígenas de su séquito. En efecto, estos creyeron que se trataba de una manifestación de la cólera del dios Pachacamac, enojado por la sacrílega presencia de los extranjeros cerca de su morada, y se escaparon lo más rápidamente posible, esfumándose en la noche (Estete, 1968, p. 382). Asimismo, Estete recuerda cómo, luego de que Hernando Pizarro hiciera irrupción a la fuerza en la cámara del ídolo, los habitantes del lugar quedaron

[16] «Llegados al pueblo comenzamos a caminar derecho a la mezquita, la cual era cosa de ver y de gran sitio, teniendo en la primera puerta dos porteros, a la cual llegamos a pedirles que nos dejasen subir porque queríamos ver a Pachacamac; los cuales respondieron que, a verle ninguno llegaba; […] y así contra su gana y de ruin nos llevaron pasando muchas puertas hasta llegar hasta la cumbre de la mezquita, la cual era cercada de tres o cuatro cercas ciegas, a manera de caracol; y así se subía a ella; que cierto, para fortalezas fuertes eran más a propósito que para templos del demonio. En lo alto estaba un patio pequeño delante de la bóveda o cueva del ídolo, hecho de ramadas con unos postes guarnecidos de hoja de oro y plata, y en el techo puestas ciertas tejeduras, a maneras de esteras para la defensa del Sol; porque así son todas las casas de aquella tierra que como jamás llueve, no usan de otra cobija; pasado el patio estaba una puerta cerrada y en ella las guardas acostumbradas, la cual, ninguno de ellos osó abrir. Esta puerta era muy tejida de diversas cosas; de corales y turquesas y cristales y otras cosas. Finalmente que ella se abrió y según la puerta era curiosa, así tuvimos por cierto que había de ser lo de dentro; lo cual fué muy al revés y bien pareció ser aposento del diablo, que siempre se aposenta en lugares sucios. Abierta la puerta y queriendo entrar por ella, apenas cabía un hombre, y había mucha oscuridad y no muy buen olor. Visto esto trajeron candela; y así entramos con ella en una cueva muy pequeña, tosca, sin ninguna labor; y en medio de ella estaba un madero hincado en la tierra con una figura de hombre hecha en la cabeza de él, mal tallada y mal formada, y al pie y a la redonda de él muchas cosillas de oro y de plata ofrendadas de muchos tiempos y soterradas por aquella tierra» (Estete, 1968, pp. 382-383).

[17] «Visto la suciedad y burlería del ídolo nos salimos afuera preguntar que por qué hacían caso de una cosa tan sucia y torpe como allí estaba; los cuales muy espantados de nuestra osadía volvían por la honra de su Dios y decían que aquél era Pachacamac, el cual les sanaba de sus enfermedades y a lo que allí se entendió, el demonio aparecía en aquella cueva a aquellos sacerdotes y hablaba con ellos, y estos entraban por las peticiones y ofrendas de los que venían en romería […]» (Estete, 1968, p. 383).

[18] Posiblemente Armatambo, un gran asentamiento de los periodos ichsma e inca, ubicado en la falda este del Morro Solar, en el distrito de Chorrillos, Lima. Véase Díaz & Vallejo, 2002a y 2002b.

profundamente apesadumbrados y angustiados, en el convencimiento de que, por haber permitido esa profanación, el dios pronto los barrería a todos de la faz de la tierra (Estete, 1985, pp. 137).

Finalmente, en los tres testimonios se menciona que el santuario de Pachacamac recibía tributos de oro, plata y tejidos de parte de todos los pueblos de la costa y que a él llegaba en peregrinación gente de todos los territorios del Imperio inca, enfrentando viajes de hasta 300 leguas (Pizarro, 1968, p. 127; Estete, 1985, p. 137; Estete, 1968, p. 381 y 383). Estete, al respecto, es el más prolijo en información. Refiere que desde el lejano poblado de Atacames, en los límites septentrionales del Tahuantinsuyu (en la actual provincia de Esmeraldas, al extremo norte del Ecuador), los pueblos de la costa entregaban regularmente, cada año, determinadas cantidades de oro, plata y otros bienes al santuario y, además, tenían al interior del perímetro del mismo unas «casas» que fungían de residencia para sus representantes y de almacén para los tributos[19]. El cronista cuenta también que, durante las semanas que él y sus compañeros permanecieron en el área del santuario, llegaron allí, trayendo dones en metales preciosos, numerosos señores de valles costeros tanto del norte como del sur, entre los cuales menciona por nombre a los de Huaura, Collique (Chillón), Mala, Huarco (Cañete) y Chincha (Estete, 1985, p. 138).

Los testimonios de los primeros españoles que pusieron pie en el santuario cuando este todavía estaba en pleno funcionamiento (antes de que ellos mismos lo saquearan y destrozaran) no mencionan, ni directa ni indirectamente, la palabra oráculo. Más bien, los autores de las tres relaciones arriba mencionadas se refieren repetidamente al sitio utilizando el término «mezquita», que es propio de los lugares de culto islámicos. Evidentemente, frente a una realidad totalmente nueva y desconocida, como era la andina para ellos, Hernando Pizarro y sus compañeros buscaron en el bagaje de conocimientos y experiencias que traían de España algún referente que pudiera expresar la idea de un templo no cristiano, monumental, fastuoso, organizado para grandes ceremonias colectivas y centro de peregrinaciones; y no debieron encontrar un término de referencia mejor que el de mezquita, siendo, sin lugar a dudas, los edificios religiosos árabes del sur de la Península Ibérica la realidad a ellos más cercana y familiar con semejantes características generales[20]. De todas maneras, es de notar que Pachacamac fue el único centro religioso de los Andes al cual los conquistadores atribuyeron la categoría de «mezquita»[21].

---

[19] «[…] tenían sus casas y mayordomos adonde echaban el tributo, adonde se halló algún oro y muestras de haber alzado mucho más […]» (Estete, 1985, p. 137).

[20] «[…] de todo el señorío de Atabalipa iban allí, como los moros y turcos van a la Meca» (Estete, 1968, p. 383).

[21] El término se encuentra utilizado también en el testimonio que el capitán Ruy Hernández Briceño, uno de los hombres de Cajamarca, brindó en diciembre de 1534, en la ciudad de Panamá, para la Información de Servicios del jinete Luis Maza, miembro de la expedición de Pizarro a Pachacamac

Pizarro, Estete y el autor de la *Noticia* no son los únicos que nos han dejado un testimonio escrito sobre el santuario de Pachacamac en los primeros días de la Conquista. Existen también testimonios de parte indígena. Se trata de dieciocho declaraciones reunidas en una probanza que mandó componer en 1563 un fiscal del Consejo de Indias en el marco de un pleito judicial entre la Real Hacienda y los esposos Francisca y Hernando Pizarro (el mismo autor de la *Carta a los oidores de Santo Domingo*)[22]. El expediente en cuestión —volcado, entre otras cosas, a demostrar que los Pizarro no habían dado cuenta cabal a la Corona del tesoro del rescate de Atahualpa ni de las riquezas acumuladas en diferentes acciones de pillaje— reúne las declaraciones de unos ancianos andinos que treinta años antes habían presenciado el saqueo de Pachacamac. La gran mayoría era originaria o, de todas maneras, vivía en las serranías adyacentes a los valles de Lurín y Rímac. Estos testigos contaron que a la sazón habían bajado a Pachacamac para hacer entrega a los españoles de objetos de oro y plata, tejidos finos y otros bienes de particular valor como contribución de su comunidad a la liberación del Inca, atendiendo a una solicitud apremiante de mensajeros de los capitanes incas que acompañaban a Hernando Pizarro. Martín Atico, un antiguo soldado de Huáscar que residía en Yauyos, mencionó al respecto que, en Pachacamac, estos preciosos cargamentos eran amasados en «una casa muy grande» que la gente conocía como la de Chumbe Sagua, «el mayordomo del Inca». El mismo testigo recordó, además, cómo todos los habitantes de la región quedaron horrorizados al difundirse la noticia de que los invasores habían profanado «la casa del Sol y adoratorio del ídolo hacedor de la tierra» (Guillén, 1974, p. 59). Varios otros ancianos contaron cómo, al llegar a Pachacamac, quedaron impresionados frente al espectáculo de su salvaje saqueo por parte de los españoles. Don Diego Poma Ricuri, un *curaca* de un pequeño grupo de Atun Laraos, afirmó haber visto con sus propios ojos cómo los templos del Sol y de Pachacamac, la residencia de las Mamacunas, los depósitos de las ofrendas, los almacenes y los cementerios eran sistemáticamente despojados de todas sus imágenes,

---

(Guillén, 1984. Publicado nuevamente en Guillén, 2005, vol. I, p. 535). Otro documento en el cual se habla de «mezquitas», pero con referencia a adoratorios autóctonos de Nicaragua, es la carta que Pedro Arias Dávila, gobernador de Panamá, dirigió en abril de 1525 al rey de España. La carta fue publicada por Raúl Porras Barrenechea en *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú* (1967, pp. 59-62) dado que contiene la más antigua referencia a la primera expedición de Francisco Pizarro y Diego de Almagro hacia los territorios del Tahuantinsuyu.

[22] El documento, Probanza hecha por parte del señor fiscal en el pleito que seguían contra la real audiencia doña Francisca Pizarro y don Hernando Pizarro, su marido, sobre 300 000 pesos que gastó el Marqués Pizarro, padre de la dicha Francisca y hermano de Hernando, en la pacificación del alzamiento del Inga y en razón de los 20000 vasallos que se le concedieron con el título de Marqués de los Charcas, se encuentra en el Archivo General de Indias (ES.41091.AGI/1.16415.43.1//ESCRIBANÍA, 496A) y ha sido parcialmente publicado por Edmundo Guillén (1974, pp. 9-129). Con anterioridad, a fines del siglo XIX, una lista incompleta del pliego de preguntas de dicha Probanza fue publicada en la Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile por José Toribio Medina (1895, pp. 250-264).

adornos y objetos de oro y plata allí guardados[23]. Del mismo modo, Don Sebastián Suyo, natural del pueblo de Santo Domingo de Pilos de los Yauyos, quien había ido a Pachacamac acompañando al *curaca* de su pueblo, declaró haber estado presente mientras, por días y días seguidos, todo tipo de imágenes y vasos en metales preciosos eran sacados de cada rincón del santuario: «vio [se lee en su declaración] que de la dicha guaca de Pachacama y casa del sol y del ídolo Pachacama y de los depósitos y entierros cada día se sacaban muy gran cantidad de oro y plata y vasijas y cántaros y tinazas y cocos y mamaconas e ídolos y hombres y mujeres y otros hechos sapos y leones y culebras y tigres y leones y otras hechuras de pájaros todo ello de oro y plata de mucho valor» (Guillén, 1974, pp. 75-76). Así mismo, Hernando Curi Huaranga, otro nativo de la provincia de Yauyos, que había llegado a Pachacamac como parte del séquito de sus *curacas* con un cargamento de joyas, tejidos finos y camélidos para los españoles, afirmó haber visto sacar «mucha cantidad de oro y plata en vasijas de dicha casa del sol como del ídolo de Pachacama y entierros y depósitos y casas de sacerdotes y mamaconas» (Guillén, 1974, p. 111). Y prácticamente lo mismo repitieron los otros ancianos llamados a atestiguar (Guillén, 1974, pp. 21-23, 39, 45, 51, 53-54, 56, 91, 104, 119).

Estos testimonios andinos, aunque bastante escuetos y además filtrados por un intérprete de la Real Audiencia, un tal Diego Ticayo, y un escribano, resultan de gran interés, porque confirman fehacientemente la existencia, dentro del santuario, de toda una serie de unidades bien definidas: los templos del Sol y el de Pachacamac (al parecer considerados como parte de un único complejo), los palacios de los sacerdotes y las *mamacunas*[24], los edificios donde se guardaban las ofrendas y los almacenes, la residencia del gobernador («mayordomo») inca y el cementerio. Atestan, además, el enorme tesoro y la gran variedad de objetos preciosos (imágenes, ofrendas, joyas y adornos) que se encontraban guardados entre sus muros. Y también nos hablan del profundo y timorato respeto que los andinos tenían al dios Pachacamac, confirmando así lo observado por el autor de la *Noticia* en la víspera de la llegada de Hernando Pizarro y sus hombres al santuario, cuando, luego de un temblor, los auxiliares indígenas abandonaron precipitadamente el campamento temiendo la cólera del dios.

En síntesis, de todos los primitivos testimonios existentes sobre Pachacamac se colige que este, al momento de la llegada de los españoles, era un santuario de importancia panandina, sumamente rico y fastuoso: estaba dotado de una

---

[23] «[…] vio este testigo como de la casa del sol, del dicho valle de Pachacama, y del adoratorio del ídolo Pachacama y de los tesoros y depósitos y entierros y mamaconas que allí había sacaron muy gran cantidad de oro y plata de vasijas y cantaros y tinazas, cocos, ollas y cazuelas y culebras y sapos, tigres y leones y hombres y mujeres y otras muchas hechuras de diferente maneras todo de oro y plata» (Guillén, 1974, pp. 94-95).

[24] Las *mamacunas* eran las «mujeres escogidas» (o *acllas*) al servicio del Estado inca de mayor jerarquía, por edad y posiblemente por alcurnia (cfr. Alberti, 1986, pp. 176-181).

infraestructura compleja y organizada, era meta de peregrinaciones a larga distancia, recibía constantes ofrendas votivas de parte de un sinnúmero de señoríos y comunidades y era teatro de elaborados rituales purificatorios, apotropaicos y adivinatorios. El dios que allí se veneraba era considerado un ser poderoso y terrible, el cual era consultado regularmente sobre cuestiones relativas a la agricultura, la salud, la acción de gobierno y el éxito de conflictos y empresas militares, así como sobre hechos de difícil comprensión y potencialmente peligrosos. Las comunicaciones con el dios eran mediadas por los sacerdotes que regentaban el templo. Entre estos había, por lo menos, dos categorías de especialistas: él, o los que recibían las preguntas, y los «pajes», es decir, los servidores directos del dios, quienes representaban los únicos mortales que podían acceder a su morada y «hablar» con él. Es posible que la original denominación local de estos últimos haya sido *yañcas*, como en el Manuscrito quechua de Huarochirí (1608) se señala eran llamados los individuos autorizados a comunicarse directamente con el dios Pariacaca[25]. Además, los testigos mencionan la existencia de otras dos categorías de personas al servicio del santuario: las *mamacunas*, o mujeres escogidas, y los «guardianes» puestos en las varias puertas del templo, quienes en realidad es posible fueran sacerdotes-confesores, exactamente como los que el cronista Alonso Ramos Gavilán relata se encontraban en las tres puertas que llevaban al *sancta sanctorum* del gran santuario de la isla de Titicaca, en el lago homónimo[26].

Un santuario de carácter monumental, de enormes dimensiones y fabulosamente rico; un dios que allí brinda respuestas a quienes lo interrogan; un grupo organizado de sacerdotes que se comunican directamente con la divinidad y transmiten a los fieles sus revelaciones… los tres rasgos esenciales de los oráculos griegos evidenciados por Auguste Bouché-Leclercq. Todo esto en el contexto de una sociedad oral compleja, como también lo fue fundamentalmente la griega del periodo arcaico. No cabe duda de que el santuario de Pachacamac poseía, por lo menos al momento de la llegada de los españoles, todos los rasgos básicos de un verdadero oráculo, esto sin considerar otras analogías con el gran oráculo de Delfos, como las materias de las consultas, la presencia de grandes espacios abiertos para ceremonias públicas y la existencia de estructuras (las así llamadas «pirámides con rampas») que posiblemente tenían la misma función de los «tesoros» de Atenas, Cnido y Sifno, a saber, la de sedes de representación de cada uno de los principales señoríos y curacazgos adscritos al santuario y de depósitos de los bienes y objetos preciosos ofrendados por los mismos. Hasta en extensión, los complejos arqueológicos de Delfos y Pachacamac llegaron a alcanzar dimensiones muy parecidas.

---

[25] Fue el mismo Pariacaca quien dijo […] «ustedes […] serán *yañcas*. Los escucharé solo a ustedes, haré caso a todo lo que me digan. los demás hombres les comunicarán a ustedes todo lo que me digan» (Anónimo, 2008b[1608], p. 83 [cap. 17]).

[26] Ramos Gavilán, 1988, p. 94 (I parte, cap. XIII).

Así, sobre la base de los testimonios, aunque vagos y fragmentarios, de las personas que pudieron observar a inicios de 1533 el santuario de Pachacamac todavía en actividad, antes que ellos mismos lo destruyeran, podemos asumir que en el mundo andino antiguo existieron oráculos en el sentido más preciso y pleno del término. Asimismo, podemos inferir que los cronistas de Indias que más tarde recogieron información y refirieron sobre la existencia de grandes oráculos al tiempo del Tahuantinsuyu, más allá de cualquier posible, y quizás ineludible, influencia de categorías y modelos grecolatinos propios de su bagaje cultural renacentista, no se equivocaron ni operaron una distorsión de la realidad. Y, finalmente, de las fuentes documentales que acabamos de analizar y de la misma monumentalidad y vastedad del complejo arqueológico de Pachacamac, resulta evidente que los oráculos debieron representar una institución de absoluta relevancia y extraordinaria significación en el contexto de la sociedad andina prehispánica.

Bibliografía

Acosta, Josef de (2008 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Alberti Manzanares, Pilar (1986). Una institución exclusivamente femenina en la época incaica: las acllacuna. *Revista Española de Antropología Americana* XVI, 153-190.

Anónimo (2008a[1594]). *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Edición de Chiara Albertin. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.

Anónimo (2008b[1608]). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Edición de Gerald Taylor. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Bouché-Leclercq, Auguste (1963 [1879-1882]). *Histoire de la divination dans l'Antiquité,* 4 tomos. Bruselas: Culture et Civilisation.

Cicerone, Marco Tullio (1988 [44 a.C.]). *Della divinazione* (*De Divinatione*). Edición de Sebastiano Timpanaro. Milano: Garzanti.

Cieza de León, Pedro de (1984 [1553]). *Crónica del Perú. Primera parte*. Edición de Franklin Pease G.-Y. & Miguel Marticorena E. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.

Cieza de León, Pedro de (1985 [1553]). *Crónica del Perú. Segunda parte*. Edición de Francesca Cantú. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.

Cobo, Bernabé (1964 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. En *Obras del P. Bernabé Cobo*. Vols. I y II (pp. 1-275). Edición de Francisco Mateos. Biblioteca de Autores Españoles, Tomos LXXXXI y LXXXXII. Madrid: Atlas.

Cook, Noble David (2005). *La conquista biológica: Las enfermedades en el Nuevo Mundo*. Madrid: Siglo XXI.

Cooper, Jerrold S. (2004). Babylonian Beginnings: The Origin of Cuneiform System in Comparative Perspective. En Stephen D. Houston (ed.), *The First Writing. Script Invention as History and Process* (pp. 72-99). Cambridge: Cambridge University Press.

Curatola Petrocchi, Marco (2001). Adivinación, oráculos y civilización andina. En Krzysztof Makowski & otros (eds.), *Los dioses del antiguo Perú (*II, pp. 223-245). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Curatola Petrocchi, Marco (2008). La función de los oráculos en el Imperio inca. En Marco Curatola Petrocchi & Mariusz Ziólkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (pp. 15-57).

Curatola Petrocchi, Marco (2008). Presentación: La tierra de los oráculos. En Marco Curatola Petrocchi & Mariusz Ziólkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (pp. 9-13).

Curatola Petrocchi, Marco & Mariusz Ziólkowski (eds.) (2008). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Curnow, Trevor (2004). *The Oracles of the Ancient World*. London: Duckworth.

Díaz Arriola, Luisa & Francisco Vallejos Berríos (2002a). Identificación de contextos ichma, en Armatambo. *Arqueología y Sociedad* 14, 47-75.

Díaz Arriola, Luisa & Francisco Vallejos Berríos (2002b). Armatambo y el dominio incaico en el valle de Lima. *Boletín de Arqueología PUCP* 6, 355-364.

Eeckhout, Peter (1999). *Pachacamac durant l'Intermédiaire recent: Étude d'un site monumental préhispanique de la Côte centrale du Pérou*. Oxford: British Archaeological Reports.

Eeckhout, Peter (editor) (2004). *Arqueología de la costa central del Perú en los* periodos tardíos. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 33(3), 403-423.

Estete, Miguel de (1985[1534]). *La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor Gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Parcama y de allí a Jauja.* En Francisco de Xerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú* (pp. 130-148). Edición de Concepción Bravo. Madrid: Historia 16.

Estete, Miguel de (1968 [1536]). *Noticia del Perú*. En *Biblioteca Peruana*, I (pp. 345-402). Lima: Editores Técnicos Asociados.

Flacelière, Robert (1976[1961]). *Greek Oracles*. London: Paul Elek.

Garcilaso de la Vega, Inca (1945 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*. Edición de Ángel Rosenblat (2 tomos). Lima-México-Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Gibson, Ann J. (1961). Chresmology: A Comparative Study of Oracles. *Kroeber Anthropological Society Papers* 24, 19-37.

Gose, Peter (1996). Oracles, Divine Kingship and Political Representation in the Inka State. *Ethnohistory* 43 (1), 1-32.

Graubart, Karen (2008). Estete, Miguel de (ca. 1507-ca. 1550). En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (II, pp. 206-210). Norman: University of Oklahoma Press.

Green, Margaret Whitney (1989). Early Cuneiform. En Wayne M. Senner (ed.), *The Origins of Writing* (pp. 43-57). Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

Guillén Guillén, Edmundo (1974). *Versión inca de la Conquista*. Lima: Milla Batres.

Guillén Guillén, Edmundo (1984). Un documento inédito sobre la penetración española en el Perú: La información de servicios de Luis Maza, 1534. *Revista del Archivo General de la Nación* 7, 213-262.

Guillén Guillén, Edmundo (2005). *Ensayos de historia andina*, 2 Vols. Lima: Universidad Alas Peruanas y Academia de Historia del Perú Andino.

Halliday, William Reginald (1913). *Greek Divination: A Study of its Methods and Principles*. Londres: MacMillan.

Harris, Marvin (2001[1968]). T*he Rise of the Anthropological Theory*. Walnut Creek, CA.: AltaMira Press.

Johnston, Sarah Iles (2005). Introduction: Divining Divination. En Sarah Iles Johnston & Peter T. Struck (eds.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination* (pp. 1-28). Leiden: Brill.

Johnston, Sarah Iles (2008). *Ancient Greek Divination*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Lockhart, James (1972). *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru.* Austin: University of Texas Press.

MacCormack, Sabine (2007). *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*. Princeton: Princeton University Press.

MacCormack, Sabine (2008). Classical Traditions in the Andes: Conversation across Time and Space. En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (I, pp. 23-64). Norman: University of Oklahoma Press.

Manetti, Giovanni (1987). *Le teorie del segno nell'antichità classica*. Milano: Bompiani.

Medina, José Toribio (editor) (1895). *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518-1818. Tomo VII: Almagro y sus compañeros*. Santiago de Chile: Imprenta y Encuadernación Barcelona.

Mena, Cristóbal de (1968 [1534]). *La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla*. En *Biblioteca Peruana*, Tomo I (pp. 133-169). Lima: Editores Técnicos Asociados.

Michalkowski, Piotr (1996). Mesopotamian Cuneiform. En Peter T. Daniels & William Bright (eds.), *The World's Writing Systems* (pp. 33-72). Nueva York-Oxford: Oxford University Press.

Pachacuty Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz (1993 [c. 1613]). *Relacion de antiguedades deste reyno del Piru*. Edición de Pierre Duviols & César Itier. Lima-Cusco: Institut Français d'Études Andines y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Park, G. K. & R.A. Gilbert (2009). Divination. En *Encyclopaedia Britannica*, 12 oct. 2009, Encyclopaedia Britannica Online: http://www.search.eb.com/eb/article-9108513 (11 páginas).

Parke, Herbert William (1967a). *Greek Oracles*. London: Hutchinson University Library.

Parke, Herbert William (1967b). *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*. Oxford: Blackwell.

Parke, Herbert William (1986). The Temple of Apollo at Didyma: The Building and its Function. *Journal of Hellenic Studies* CVI, 121-131.

Parke, Herbert William (1996). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon.

Parke, Herbert William (2000). Greek States and Greek Oracles. En Richard Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion* (pp. 76-108). Oxford: Oxford University Press.

Parke, Herbert William & Donald Ernest Wilson Wormell (1956). *The Delphic Oracle*, 2 vols. Oxford: Basil Blackwell.

Pease G.-Y., Franklin (1995). *Las crónicas y los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Fondo de Cultura Económica.

Pease G.-Y., Franklin (1999). Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII. En Teodoro Hampe Martínez (ed.), *Tradición clásica en el Perú virreinal* (pp. 17-34). Lima: Sociedad Peruana de Estudios Clásicos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Pease G.-Y., Franklin (2008). Mena, Cristóbal de (Sixteenth Century). En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (III, pp. 407-410). Norman: University of Oklahoma Press.

Pizarro, Hernando (1968[1533]). *Carta de Hernando Pizarro a los magníficos señores, los señores oidores de la Audiencia Real de su Majestad, que residen en la ciudad de Santo Domingo*. En *Biblioteca Peruana*, Tomo I (pp. 117-130). Lima: Editores Técnicos Asociados.

Pizarro, Pedro (1978[1571]). *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Edición de Guillermo Lohmann Villena. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Porras Barrenechea, Raúl (1967[1937]). *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*. Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea.

Porras Barrenechea, Raúl (1986). *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos*. Edición de Franklin Pease G.-Y. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Ramírez, Susan Elizabeth (2005). *To Feed and Be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*. Stanford: Stanford University Press.

Ramos Gavilán, Alonso (1988[1621]). *Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana*. Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima: Ignacio Prado P.

Rostworowski, María (1988). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rostworowski, María (2009). *Pachacamac.Obras completas,* Vol. II. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rowe, Anne Pollard (2006). Reminiscences of John Howland Rowe. *Ñawpa Pacha* 28, 224-227.

Rowe, John Howland (1944). *Introduction to the Archaeology of Cuzco*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. XXVII (2). Cambridge, Massachusetts: Harvard University.

Rowe, John Howland (1946). Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. En Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians. Volume 2: The Andean Civilizations* (pp. 183-330). Washington D.C.: Smithsonian Institute.

Rowe, John Howland (1964). Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century. *Kroeber Anthropological Society Papers* 30, 1-19.

Rowe, John Howland (1965). The Renaissance Foundations of Anthropology. *American Anthropologist* 67, 1-20.

Rowe, John Howland (1973). El arte de Chavín: Estudio de su forma y su significado. *Historia y Cultura* 6, 249-276.

Rowe, John Howland (1978). La fecha de la muerte de Wayna Qhapaq. *Histórica* II (1), 83-88.

Rowe, Lucy Burnett (2008). John H. Rowe, My Dad. *Ñawpa Pacha* 28, 219-223.

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156-164 - Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Página web: www.tareagrafica.com
Teléf. 332-3229 Fax: 424-1582
Junio 2013 Lima - Perú

El padre Manuel Marzal, S.J., fue un eminente investigador de la religión andina y sus transformaciones a través del tiempo, así como de las manifestaciones culturales y religiosas de los sectores populares del Perú, la historia intelectual y la actividad evangelizadora de la Orden de los Jesuitas en América Latina. Sus profundos y vastos conocimientos de estas temáticas se plasmaron en una serie de obras maestras y en una intensa labor pedagógica, antropológica y pastoral de profundo sentido humano, desarrollada por más de tres décadas en la Pontificia Universidad Católica del Perú y concluida en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, perteneciente a la Compañía de Jesús.

Por la calidad de sus contribuciones, este libro es un digno homenaje a la figura del maestro y un tributo a su labor científica, como antropólogo y etnohistoriador. Los ensayos reunidos en este volumen, obra de destacados estudiosos de diferentes países de América y Europa, enfrentan y desarrollan varios de los temas trabajados por el padre Marzal, mostrando cuán relevante y fecunda ha sido su obra. Los textos, que en su mayoría se enmarcan en el vasto campo de las intersecciones entre antropología e historia, constituyen relevantes aportes en el estudio de la historia y la cultura de la sociedades indígenas, el trabajo misionero de los Jesuitas en América desde la Colonia y la cultura religiosa popular contemporánea. Por ello, el valor de este libro radica en sus valiosas contribuciones al campo de conocimientos que el mismo P. Marzal contribuyera a forjar.



FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ



IFEA
INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
UMIFRE 17, CNRS / MAE

ISBN: 978-612-4146-35-0

